This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ARTES SCIENTIA VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

2. Nu. 50 ?

BS
2555
.B34

Kritik

der

evangelischen Geschichte

der

Synoptiker

von

Bruno Bauer. 1809-1882.

Erster Band.

Leipzig:
Otto Wigand.
1841.

Inhalt.

Erſter Band.

Seite

Vorrede ..... V—XXIV

Erſter Abſchnitt.

Die Geburt und Kindheit Jeſu ..... 1—141

§ 1. Die Abſtammung Jeſu von David 1
2. Die Geburt Johannes des Täufers 23
3. Die übernatürliche Erzeugung Jeſu 35
4. Der Beſuch Maria's bei Eliſabeth 47
5. Der Meſſias als Kind 54
6. Die Entſtehung der evangeliſchen Vorgeſchichte des Lukas 68
7. Die Engelsbotſchaft an Joſeph 84
8. Der Stern der Magier 92
9. Die Flucht nach Aegypten und die Niederlaſſung in Nazareth ... 106
10. Die Entſtehung der evangeliſchen Vorgeſchichte des Matthäus ..
11. Chronologiſche Anmerkung 128

Zweiter Abſchnitt.

Die Vorbereitungen für das öffentliche Auftreten Jeſu ..... 142—224

§ 12. Die Wirkſamkeit des Täufers ..... 142—182
1. Die Localität 142
2. Die Kleidung und Speiſe des Täufers 150
3. Die Wirkſamkeit des Täufers nach dem Bericht des Matthäus 154
4. nach dem Bericht des Lukas 161
5. nach dem Bericht des Marcus 170

§ 13. Die Taufe Jeſu ..... 182—212
1. Die Zeit 182
2. Die Weigerung des Täufers 184
3. Die abſtracte Nothwendigkeit der Taufe Jeſu 194
4. Der innere Zweck der Taufe Jeſu 200
5. Zweifel an der hiſtoriſchen Glaubenswürdigkeit des bibliſchen Berichts 202

§ 14. Die Verſuchung Jeſu ..... 213—224
1. Der bibliſche Bericht 213
2. Die Verſuchungsgeſchichte eine Parabel 224
3. Die Verſuchung als innerliche Begebenheit 226
4. Die Verſuchung als innerer Kampf 233
5. Die Entſtehung der Verſuchungsgeſchichte 238

X-15-18.EHW.

Dritter Abschnitt.

Seite

Der Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.... 225—298

§ 15. Die Rückkehr Jesu nach Galiläa..... 225—249
§ 16. Das erste Auftreten und die Predigt Jesu in Galiläa.... 250—264
1. Der Bericht des Matthäus..... 250
2. Der Bericht des Lukas..... 254
3. Der Bericht des Marcus..... 262
§ 17. Die Berufung der vier ersten Apostel..... 265—28[illegible]
1. Der Bericht des Matthäus..... 265
2. Der Bericht des Lukas..... 266
3. Der Bericht des Marcus..... 278
§ 18. Uebergang zur Bergpredigt..... 283—298
1. Der Bericht des Matthäus..... 283
2. Der Bericht des Lukas..... 286
3. Der Berg..... 290
4. Die Aufgabe der Kritik..... 293

Vierter Abschnitt.

Die Bergpredigt..... 299—390

§ 19. Der Eingang..... 299—321
1. Die Seligpreisungen..... 299
2. Das Salz der Erde..... 311
3. Das Licht der Welt..... 319
§ 20. Das neue Gesetz..... 322—353
1. Der Eingang und das Thema..... 324
2. Der durchgängige Werth des Gesetzes..... 332
3. Der Todschlag..... 334
4. Der Ehebruch..... 340
5. Die Ehescheidung..... 341
6. Der Eid..... 343
7. Die Wiedervergeltung..... 346
8. Die Feindesliebe..... 348
§ 21. Die Gerechtigkeit der Heuchler..... 353—363
1. Das Almosengeben und Fasten..... 355
2. Das Gebet..... 357
§ 22. Die wahre Sorge..... 364—371
1. Die Sorge um himmlische Güter..... 365
2. Der Gottesdienst und Mammonsdienst..... 368
3. Das innere Licht..... 369
§ 23. Unverbundene Sprüche..... 371—385
1. Das Richten..... 371
2. Das Splitterrichten..... 375
3. Die Gebetserhörung..... 377
4. Das Gesetz und die Propheten..... 380
5. Die enge Pforte..... 381
6. Die falschen Propheten..... 382
§ 24. Der Epilog..... 385
§ 25. Rückblick auf das vierte Evangelium..... 387

Beilage.

Die messianischen Erwartungen der Juden[illegible] zu Zeit Jesu..... 391—416

Vorrede.

Der Punct, an welchem wir die Kritik der synoptischen Evangelien aufnehmen, ist folgender.

Der Traditionshypothese, nach welcher der Inhalt der Evangelien in der Ueberlieferung der Gemeinde seine Quelle hatte und die von Strauß ihre consequenteste Durchführung erhalten hat, trat zunächst Weiße mit Erfolg entgegen. Er zeigte in kurzen aber die Sache treffenden Zügen, daß eine Ueberlieferung dieser Art, welche die gesammte evangelische Geschichte in einem „bestimmten Typus" mit sich herumgetragen habe, der Gemeinde in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens fremd gewesen sey. Außerdem war er so glücklich, den Fund zu thun, daß die Schrift des Marcus das Evangelium sey, welches die Verfasser des ersten und dritten Evangelium benutzt hatten.

War es dadurch gewiß geworden oder konnte es wenigstens demnach — da Weiße seinen Fund noch nicht vollständig im Einzelnen sich hatte bewähren lassen — gewiß werden, daß die Geschichtsmasse des ersten und dritten Evangelium nicht der Ueberlieferung der Gemeinde entnommen, sondern als schriftstellerische Bearbeitung der Angaben, welche die Schrift des Marcus lieferte, entstanden sey, so hatte Weiße vor Allem noch zwei Fragen zu beantworten. Die Traditionshypothese war nämlich entbehrlich zu machen, wenn es galt, den Ursprung des Evangelium Marcus zu erklären, und wenn die Quelle angegeben werden sollte, aus welcher die Reden und Sprüche Jesu, welche das erste und dritte Evangelium enthalten, geflossen seyen.

Auf beide Fragen fand Weiße die Antwort in den bekannten Notizen, welche uns Euſebius aus der Schrift des Papias aufbewahrt hat. Marcus hat ſein Evangelium zuſammengeſetzt aus den gelegentlichen Erzählungen des Apoſtel Petrus, deſſen Begleiter er geweſen war, und was die Sprüche und Reden Jeſu betrifft, mit welchen der erſte und dritte Evangeliſt ihre Schriften bereichert haben, ſo ſind ſie von dieſen der Spruchſammlung entnommen, welche der Apoſtel Matthäus verfertigt hatte.

Unter andern Schwierigkeiten war es beſonders noch Eine, welche der Anſicht Weiße's Gefahr bringen konnte. Die Traditionshypotheſe ſieht in den Wundern, welche die Evangelien berichten, einen der ſtärkſten Beweiſe, daß es kein Apoſtel, kein Augenzeuge der geſchichtlichen Wirkſamkeit Jeſu ſeyn konnte, von dem die Evangeliſten den Inhalt ihrer Schriften überliefert bekamen. Weiße beſeitigt dieſe Gefahr dadurch, daß er die auffallendſten Wunderberichte für paraboliſche und allegoriſche Darſtellungen erklärt, welche Jeſus ſelbſt gebildet habe. Oefters bemerkt er ſogar, daß wir in dieſen Berichten noch die wörtliche Darſtellung Jeſu beſitzen.

Beide Arten, den Urſprung der Evangelien und die Quelle ihres Inhalts zu beſtimmen, können wir unter einen allgemeinen Geſichtspunct bringen und mit der geſammten Weltanſchauung ihrer Urheber in Zuſammenhang ſetzen. Die von Strauß iſt myſteriös, die von Weiße durchgeführte iſt poſitiv. Strauß bleibt mit ſeiner Hypotheſe dem Standpuncte treu, den er nun auch in ſeiner Kritik der Glaubenslehre mit der gründlichſten Conſequenz und mit der Entſchiedenheit eines wiſſenſchaftlichen Charakters durchgeführt hat, — dem Standpuncte, welchem die Subſtanz das Abſolute iſt. Die Ueberlieferung in dieſer Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Beſtimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbſtbewußtſeyn, in deſſen Einzelnheit und Unendlichkeit zu er-

reichen ist, ist Nichts als die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat. Mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Proceß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann und die Unbestimmtheit und Mangelhaftigkeit des Substantialitäts-Verhältnisses verrathen muß. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist. Der Satz: Die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: „die Tradition" und „die evangelische Geschichte," setzt Beides allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns nicht, welchem inneren Proceß der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt. Dieser Satz kann aber auch nicht das Problem lösen, denn die Substanz „ist" ihre Attribute und Moden und die Tradition „ist" von vornherein die evangelische Geschichte. Auch orthodox ist noch diese Ansicht und sie konnte es in dem Augenblicke, wo die Kritik zum erstenmale in durchgebildeter Allgemeinheit dem kirchlichen Standpuncte gegenübertrat und zum letztenmale mit ihm in unmittelbare, wenn auch noch so feindliche Berührung kommen sollte, sie konnte es hier nicht anders seyn. In solchen Augenblicken, wo zwei Gegner mit allen ihren Kräften sich messen sollen, hat die Negation ihre Sprache, ihr Princip und die Durchführung dieses Princips noch in der Abhängigkeit von ihrem Gegner ausgebildet, sie ist von diesem noch nicht innerlich frei, was sie ist, ist das vollständige Abbild ihres Gegners und beide Welten, mag auch jede die umgekehrte oder die der andern entgegengesetzte seyn, sind an sich dieselbe Welt. Für die Frage, auf die es allein doch ankommt, wenn wir wissen wollen, wie die evangelische Geschichte und ihre Darstellung in den Evangelien entstanden sey, ist es gleichgültig, ob man antwortet, die Evan-

gelisten hätten unter der Inspiration des heiligen Geistes die gegebene Geschichte niedergeschrieben oder die evangelische Geschichte habe sich in der Tradition gebildet. Beides ist im Princip dasselbe, da es gleich transscendent ist und die Freiheit und Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in gleicher Weise beeinträchtigt.

Das bleibende Verdienst von Strauß besteht darin, daß er die weitere Entwicklung der Kritik der Gefahr und der Mühe einer unmittelbaren Berührung mit dem frühern orthodoxen System überhoben hat. Wir wollen damit natürlich nicht sagen, daß die Kritik nicht mehr die Arbeit der Auflösung der überlieferten Ansichten zu übernehmen brauche. Im Gegentheil! Diese Arbeit wird jetzt erst den gedeihlichsten Fortgang und endlich den Erfolg haben, daß das neue Weltprincip sich selbst und das Alte erkennt und durch diese Erkenntniß seine Freiheit zugleich und seine Anerkennung in der Welt sichern und begründen wird. Wir meinen nur, wie sich von selbst versteht, daß nach Strauß'ens großer Leistung die Kritik nicht mehr in die Gefahr, die Kategorieen der ältern orthodoxen Ansicht beizubehalten, gerathen wird. Eben so wenig braucht die Kritik ihren nächsten, unmittelbaren Gegensatz in dem frühern kirchlichen Systeme aufzusuchen: sie trägt ihn jetzt in sich selbst und zwar in der abstracten, reinen Gestalt, in welcher mit ihm erfolgreich die Sache durchgestritten werden kann, sie hat diesen ihren innern Gegensatz an dem Werke von Strauß und wenn es ihr gelingt, dessen Anschauung von der Substanz und seine Traditionshypothese aufzulösen, so hat sie zugleich die frühere orthodoxe Ansicht in ihrer höchsten Vollendung aufgelöst.

Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substantialität, in welcher sie bisher sich und die Sache gehalten, dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt — zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklicher Existenz — dem unendlichen Selbstbewußtseyn.

Auf diesem Zuge, welcher die Kritik zum Letzten und Höchsten, worin Alles seinen Ursprung und seine Erklärung findet, zum Selbstbewußtseyn führt, wird auch die Ansicht von Weiße ihre Kritik und Auflösung finden.

Wir können sagen, es war nicht zufällig, daß Strauß in der spätern Bearbeitung seines Werkes immer mehr Positives in den Evangelien anerkannte, bis er in der dritten Auflage desselben — die Apologeten riefen ihm Beifall zu und dankten ihm für den Beifall, den er ihnen geschenkt hatte! — an allen Orten sich dem apologetischen Räsonnement gefangen gab und die Erörterungen der wichtigsten Puncte in Neander's und de Wette's Halbheiten ausliefen. Es zeugt von der Schwäche des apologetischen Standpunctes, der es nie mit der Sache sondern immer nur mit dem Zufälligen der Person zu thun hat, daß man eifrig nach solchen „Zugeständnissen" suchte und sie triumphirend zu den Siegen der Wahrheit zählte. Wie ärmlich muß für diesen Standpunct die Wahrheit seyn, daß man sie gerettet glaubte und schon wieder Land! rief, wenn ein einzelner Kritiker die Schwäche und nicht die Kraft seines Princips zur Entwicklung kommen ließ. Die Kraft des Substantialitäts-Verhältnisses liegt in seinem Triebe, der es zum Begriff, zur Idee und zum Selbstbewußtseyn führt, seine Schwäche verräth sich, wenn es sich allein behaupten will, aber im Gefühl, daß es doch nicht die absolute Lösung des Räthsels enthält, dem Positiven sich zum Theil wieder hingeben muß. Die Anschauung der Substanz ist kritisch — siehe Spinoza — aber eben so sehr fällt sie zur unmittelbaren Anerkennung des Positiven wieder herab — siehe Spinoza. Nichts als dieser innere Widerspruch des Standpunctes, welchem die Substanz als Princip gilt, brachte Strauß zu jenen halben Zugeständnissen — und darüber jauchzten die Theologen?

Weiße hat den Uebergang vom Straußischen Standpuncte zum Positiven — einen Uebergang, der gewöhnlich gemacht wird,

wenn die Substanz einmal als Princip bekannt war — durchgeführt und da er es consequent und mit Bewußtseyn that, so war es natürlich, daß er sich zu Strauß von vornherein in Gegensatz stellte. Die Consequenz muß den vorhergehenden Standpunct bekämpfen, da sie seine einseitige Bestimmtheit aufzulösen hat.

Weiße's Auffassung der heiligen Geschichte und seine Kritik der evangelischen Geschichtschreibung ist das Abbild und Erzeugniß seiner positiven Philosophie. Weiße unterscheidet sich von allen Bekennern dieser Philosophie durch das Eindringende und in jedem Falle immer Anregende seiner Forschungen, durch seinen kritischen Blick und durch die Lebendigkeit, mit der er wie z. B. sogleich nach dem Erscheinen des Werkes von Strauß, in die Interessen der Gegenwart eingeht — Eigenschaften, denen wir die trefflichsten Erörterungen seiner Schrift über die evangelische Geschichte, schlagende und erfolgreiche*) Bemerkungen, die erste wenn auch noch nicht an allen Puncten siegreiche Erklärung gegen die Traditionshypothese und namentlich seine in der Hauptsache richtige und erschöpfende Erklärung der evangelischen Kindheitsgeschichte verdanken. Seiner positiven Philosophie verdanken wir aber diese Erörterungen und Entdeckungen nicht, sie sind ohne Wissen und Willen derselben gemacht. Alles Andere aber, was Weiße's Standpunct bezeichnet, ist dieser Philosophie entsprungen, ihr Abdruck und der Standpunct als dieser positive noch apologetisch. Wie diese Philosophie dem Hegelschen System in der Art sich entgegensetzte, daß sie ihm die Bedeutung des Positiven, Gegebenen und Realen entgegenhielt: so bleibt auch Wei-

*) Als die erfolgreichsten Bemerkungen sind zu bezeichnen diejenigen über den Bericht des vierten Evangelium, daß Jesus getauft habe — Weiße sagt selbst, in der Entscheidung dieser Frage, die er entschieden hat, liege der Cardinalpunct der Kritik — und die schlagende Erörterung über das Verhältniß Jesu zu dem Täufer. Schon allein durch die Entscheidung dieser beiden Fragen hat Weiße der Kritik neue Lebenskraft und einen Anstoß gegeben, welcher richtig geleitet die letzte Krisis herbeiführen mußte.

ſe's Kritik der evangeliſchen Geſchichtſchreibung bei einem empiriſch Gegebenen als dem Letzten, bei dem man ſich zu beruhigen habe, ſtehen, wenn ſie in der Schrift des Marcus und der Spruchſammlung des Matthäus die beiden Säulen des Hercules anerkennt, welche der Kritik ihr Ziel ſetzen. Dieſe beiden Puncte gelten als feſt, an ihnen hat das ſchöpferiſche Selbſtbewußtſeyn keinen Antheil und das kritiſche über ſie keine Macht. Wie endlich die poſitive Philoſophie die begränzte Perſönlichkeit als das Letzte und Höchſte anſieht, ſo beruhigt ſich die ihr entſprechende Kritik, wenn ſie endlich bei einer Perſönlichkeit anlangt, welche für die Richtigkeit des Gegebenen Bürgſchaft leiſtet, ſo wie ſie aus der Natur des gegebenen Thatbeſtandes auf einen perſönlichen Urheber zurückzuſchließen ſich berechtigt glaubt. Petrus hat es dem Marcus erzählt, Petrus hat Manches ſogar mit den eigenen Worten Jeſu erzählt und Marcus uns dieſelben Worte wiedergegeben, Matthäus hat uns endlich in ſeiner Spruchſammlung eine ganze Reihe von Reden und Sprüchen Jeſu aufbewahrt und der erſte Synoptiker ſie uns treu wiedergegeben: wer will eine zuverläſſigere perſönliche Bürgſchaft? Sogar in manchen Wundererzählungen haben wir noch die ſymboliſche Darſtellung, die Jeſus ſelbſt gebildet hatte, um das Weſen des Menſchenſohnes ſeinen Jüngern zur Anſchauung zu bringen: auch hier alſo, wo die Straußiſche Kritik am ſicherſten die Offenbarung der ſubſtantiellen Ueberlieferung anzutreffen meinte, findet Weiße das unmittelbare Werk der Perſönlichkeit Jeſu.

Einen Theil von Weiße's Räſonnement und vielleicht dieſen Theil mit ſeiner ganzen Grundlage hat bereits Wilke in ſeinem Werke — deſſen Angedenken unſterblich ſeyn wird! — widerlegt und geſtürzt. Wir ſagen vielleicht! Das iſt gewiß: nach dem gründlichen Beweiſe, den Wilke für den Satz geführt hat, daß der erſte Evangeliſt außer der Schrift des Marcus die des Lucas benutzt und abgeſchrieben habe, brauchte er nur den Raum einer

Seite, um kurz den Thatbestand hinzuschreiben, daß z. B. die Bergpredigt des ersten Synoptikers „die erweiterte des Lukas“ sey*). Wilke hat damit die Hypothese, daß eine Spruchsammlung des Apostel Matthäus von dem ersten und dritten Synoptiker benutzt sey, tödtlich getroffen, denn gerade in der Schrift des Ersteren müßte man die zuverlässigsten Spuren derselben antreffen, wenn sie wirklich jemals existirt hätte. Wilke geht auch mit richtiger Consequenz zu der Behauptung fort, daß eine Spruchsammlung, wie diejenige hätte aussehen müssen, „welche Papias als Abfassungen des Matthäus erwähnt, für sich nicht bestanden habe**).“ Aber den letzten Beweis hat er noch nicht geliefert, da er noch nicht nachgewiesen hat, woher Lukas die Sprüche hat, mit denen er die Schrift des Marcus bereichert***).

Sonst hat Wilke, dessen Werk gleichzeitig mit Weiße's Schrift erschien, die Entdeckung des Letztern, daß das Evangelium Marci von den beiden andern benutzt und abgeschrieben sei, mit außerordentlicher Gründlichkeit für alle Zeiten gesichert: in dem Augenblicke, wo der außerordentliche Fund gemacht war, gab Wilke die letzte Bewährung.

Bei diesem merkwürdigen Zusammentreffen war es zu erwarten, daß Wilke auch die Polemik, welche Weiße gegen die Traditionshypothese mit so vielem Glück eröffnete, in demselben Augenblicke zur Entscheidung brachte.

Wilke ging noch weiter als Weiße, aber wie weit er ging, ist schwer zu bestimmen, da er in dieser Beziehung sich nicht klar ausgesprochen hat und selbst noch nicht, als er sein Werk herausgab, zur Entschiedenheit gekommen zu seyn scheint. Die positive Ansicht von der Entstehung des Evangelium Marci, welches

*) Der Urevangelist, p. 685. 686.

**) a. a. O. p. 691.

***) Wir haben diesen Beweis von Wilke noch zu erwarten. a. a. O. p. VI.

von nun an der Mittelpunct der kritischen Untersuchungen seyn wird, theilt er nicht, aber, wie gesagt, es ist schwer zu sagen, wie weit er sie nicht theilt.

Daß das Evangelium des Marcus schriftstellerischen Ursprungs sey, hat Wilke im Grunde bewiesen. Im Grunde: insofern er die wesentlichen Materialien des Beweises geliefert hat. Nach seiner gründlichen Arbeit darf er sagen, daß das Werk des Marcus „nicht die Kopie eines mündlichen Urevangelium sondern künstliche Composition ist“*). Er darf dieses Werk wegen seiner Composition und weil es einen mit Bewußtseyn gesetzten Zweck mit gleicherweise freiem Bewußtsein durchführt, ein „Kunstwerk“ nennen**). Er kann es endlich sagen***): „daß seine Zusammenstellungen weniger durch geschichtlichen Zusammenhang als durch vorausgedachte allgemeine Sätze bedingt sind, ungeachtet sie den Schein eines geschichtlichen Zusammenhanges angenommen haben, dieß erklärt sich daraus, daß sein Urheber keiner der unmittelbaren Begleiter Jesu gewesen ist.“

Dabei ist es aber nur unklar, wie weit nach Wilke's Ansicht bei der Gewißheit, daß die Form frei geschaffen ist, der Stoff als gegeben vorausgesetzt werden soll. So unklar bleibt es, daß Weiße, als er Wilke's Schrift in den berliner Jahrbüchern anzeigte, die Gewißheit aussprach, daß nun die höchste Bürgschaft für den wirklich geschichtlichen Charakter der evangelischen Berichte gegeben sey.

Eigentlich dürften wir freilich nicht sagen, daß es unklar sey, ob Weiße Wilke's Sinn getroffen habe. Wilke sagt es ja selbst†): „Die Gewährsmänner der Kunde, nach der die Bildner der Diegese sich richteten, waren nicht Leute, die sich wieder er-

*) Ebend. p. 684.
**) p. 671.
***) p. 684.
†) a. a. O. p. 657. 658.

bei Andern erkundigt hatten oder die aufgeschrieben hatten, was sie in Galiläa herum erfragt hatten, sondern die Apostel und zwar unter ihnen die, welche von Anfange an, also von da an, wo der Bericht, sollte er ein Ganzes werden, anheben mußte, Diener des Worts gewesen waren." Dieses Urevangelium, sagt Wilke, sey in der Schrift des Marcus enthalten und mit ihr dem Lukas und Matthäus zugekommen.

In der Hauptsache steht also Wilke noch auf Weiße's positivem Standpuncte, bei ihm aber, da er den schriftstellerischen Ursprung des Urevangelium bis jetzt am evidentesten bewiesen hat, ist der Widerspruch dieses Standpunctes — die unmittelbare Vereinigung des Kritischen und Positiven an dem Puncte angelangt, wo er seine Auflösung fordert. Wir haben sie versucht und übergeben unsere Arbeit, welche von ihrem Standpuncte aus die Sache wieder vollständig aufnehmen mußte, um die Aufgabe gründlich zu lösen, dem Urtheil der Kritiker.

Die Kritik des vierten Evangelium hatte mich zur Anerkennung der Möglichkeit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprunges seyn könne, und endlich überzeugt, daß wir in jenem Evangelium eine Schrift dieses Ursprungs besitzen, als ich mit dem Resultat der Wilke'schen Schrift noch im innern Kampfe lag. So wie aber jene Ueberzeugung begründet war und ich im Besitz derselben zu den synoptischen Evangelien überging, um an ihrem Pragmatismus noch einmal zu prüfen, ob sie gleichfalls dieses Ursprunges seyen, mußte ich Wilke beistimmen oder vielmehr die Nothwendigkeit des Fortschrittes war nicht mehr zu läugnen, da die Dialektik von Form und Inhalt dazu nöthigte.

Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprungs ist und dem Evangelium des Marcus den Charakter eines „Kunstwerks" gibt, wenn aber eine „künstliche Composition" auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft,

können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? d. h. — man verstehe es recht! — können wir in der Darstellung des Marcus als solcher — als künstlicher — das vermeintliche Positive als solches — als das rein Gegebene und nackt Reale — noch unmittelbar vorzufinden hoffen? Nein!

Die Aufgabe der Kritik — die letzte, die ihr gestellt werden konnte — ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist.

Es gilt der Erkenntniß und Anerkennung des schriftstellerischen Princips, des schöpferischen Selbstbewußtseyns und damit gilt es zugleich der letzten Kritik der Substanz und — der Traditionshypothese.

Weiße, wie auch Wilke haben die Traditionshypothese nämlich nur in der Fassung widerlegt, in welcher sie annimmt, daß „der bestimmte Typus" der evangelischen Geschichtschreibung in der Ueberlieferung sich gebildet habe. Consequent! Denn ihr Interesse konnte nur auf die Form gehen, da es ihnen von vornherein gewiß war, daß der wesentliche Inhalt unmittelbar von den Aposteln aus in die synoptischen Evangelien übergegangen sey. Da aber eben dieser Ursprung des Stoffes noch streitig und keineswegs bewiesen ist, ja nach der richtigen Einsicht in den Ursprung der Form im Gegentheil um so zweifelhafter geworden ist, so könnte jene Hypothese um so kräftiger wieder aufstehen, allein den Inhalt in ihren Bereich ziehen und ihn nun im Mysterium der Ueberlieferung sich bilden lassen.

Gegen diesen neuen Angriff der Substanz haben wir im voraus das Selbstbewußtsein sicher zu stellen und wenn es uns gelingt, dürfen wir kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophische Grundlage habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseyns,

In der Vorrede zu der Kritik des vierten Evangeliums sprachen wir die Hoffnung aus, man werde die Philosophie aus dem Spiele lassen, wenn es darauf ankommt, eine historisch-kritische Arbeit zu würdigen. Mit Recht! Man darf es hoffen und fordern, wenn der Apologet die Vorstellung hat, daß ein philosophisches Princip eine äußere Voraussetzung sei, welcher das Gegebene und dessen — wie man es nennt — unbefangene Auffassung mit Gewalt zum Opfer gebracht werde. In das Gerede von Voraussetzungen — Niemand wird es auch verlangen — werden wir uns hier nicht einlassen, aber wohl der Philosophie, so weit wir sie, als wir jene Hoffnung aussprachen, beleidigt haben, in Kurzem — denn mehr bedarf es nicht — Abbitte thun. Es ist klar: unmittelbar kann kein Mensch mit einem Gegebenen in Berührung treten, es bedarf einer Vermittlung — mag man sie nun Voraussetzung nennen oder wie man will — ja ohne Vermittlung kann für ihn nicht einmal ein Gegebenes seyn und es kommt nur darauf an, daß die wahre vorhanden ist. Es ist ferner nicht zu läugnen, daß die Evangelien von Menschen geschrieben sind und ihr Inhalt sammt der Form durch ein menschliches Selbstbewußtseyn hindurchgegangen ist: als Werke des Selbstbewußtseyns finden sie also in uns auch etwas Homogenes, für welches sie gegeben und Gegenstand der Betrachtung seyn können. Endlich gilt ihr Inhalt als unendlich und absolut, das Selbstbewußtseyn, für welches sie gegeben sind, ist aber in seiner Ausbildung und Allgemeinheit die unendliche Energie und das Selbstbewußtseyn des Unendlichen: nun entscheidet nach diesen einfachen, nicht umzustoßenden Sätzen, ob es mit einer „äußern" philosophischen Voraussetzung geschieht, wenn der als absolut gegebene Inhalt im Selbstbewußtseyn, für welches er doch allein gegeben seyn kann, in Bewegung gesetzt wird und nun in seinem ursprünglichen Element, in seiner Heimath auflebt und seine Natur frei entwickelt!

Einen Punct hatte die Traditionshypothese noch, an welchem sie mit der früheren orthodoxen Ansicht in unmittelbarer Berührung stand, ja den sie mit ihr zugleich einnahm, wenn auch beide Ansichten von ihm aus entgegengesetzte Richtungen einschlugen. Beiden steht es fest, daß die Juden, als Jesus auftrat, nicht nur „den Messias" längst erwartet, sondern — wie es unter dieser Voraussetzung allerdings der Fall seyn mußte — eine vollständige Christologie ausgebildet hatten. Weiße hat bereits gegen Strauß bewiesen, daß die evangelischen Anschauungen nicht als Nachbildungen der jüdischen messianischen Dogmatik, nicht von vornherein aus alttestamentlichen Stellen entstanden seyen. Aber er hat nur das Eine gezeigt, daß sie im christlichen Selbstbewußtseyn ihren Ursprung haben, er hat es nur an den Anschauungen der Kindheitsgeschichte gezeigt — aber hier schlagend, geistreich und überzeugend — und bis zur Frage, ob überhaupt die Evangelien eine jüdische Christologie zur Voraussetzung hatten, fortzugehen, hatte er noch kein Bedürfniß. Gerade an denjenigen Puncten, wo Strauß auf die vermeintliche Dogmatik der Juden am zuversichtlichsten zurückblickt, hilft er sich damit, daß er die evangelischen Erzählungen zu symbolischen Darstellungen macht, welche Jesus selbst gebildet habe. Umsonst! So — werden wir sehen — ist der Knoten nicht gelöst und den Anhängern der Traditionshypothese die Zufuhr noch nicht abgeschnitten.

Die historische Kritik folgerecht durchgeführt kommt aber zuletzt zu dem Puncte, wo es sich über Tod und Leben dieser Hypothese handelt und wo ihr letztes Schicksal entschieden wird. Es läßt sich beweisen, daß vor dem Auftreten Jesu und vor der Ausbildung der Gemeinde der Reflexions-Begriff „des Messias" nicht geherrscht habe, daß es also auch damals keine jüdische Christologie gab, welcher die evangelische hatte nachgebildet werden können.

Dieſer Satz erſt emancipirt die bibliſche Kritik, bricht die Brücken ab und verbrennt die Schiffe, die ihre Communication mit der früheren orthodoxen Anſicht unterhielten, nimmt ihr den letzten Anhalt, den ſie am unerkannten Poſitiven beſaß, und verſetzt ſie in das freie Element des Selbſtbewußtſeyns, an welches ſie ſich nun allein zu halten und in dem ſie ſich zu orientiren hat. In ihre und ihres Gegenſtandes wahre und einzige Heimath iſt ſie damit zurückgeführt. Die Hungercur wird geholfen haben.

Mag auch dieſer Satz wie die anderen, deren Ausführung die folgenden Zeilen geben, nicht ſogleich die allgemeine Zuſtimmung gewinnen, — was auch weder nothwendig noch möglich iſt — ſo wird in jedem Falle doch das Eine gewonnen ſeyn, daß die Kritik durch die Geſchichte ihrer Entwicklung und durch ihre inneren Gegenſätze von der Apologetik völlig abgelöſt wird, alſo auch abgeſehen von ihrem Kampfe mit dieſem äußern Gegenſatze ein ſelbſtſtändiges Intereſſe unterhält und als ſouveräne Macht Anerkennung finden wird. Denn ſobald ſie in ihr ſelber Gegenſätze erzeugt und ihre frühere Geſtalt als das Abbild der Apologetik erkannt iſt, ſo iſt der Sieg gewonnen und die Apologetik, welche draußen ſteht, hat ihr Intereſſe verloren und iſt ſogar an ihr ſelber unfähig geworden, der neuen Entwicklung der Dinge zu folgen. Sie iſt fertig, ihre Sache abgethan und hat ſie auch noch in der Gegenwart ihre Millionen von Vertretern, ſo gehört ſie ſelbſt dennoch einer weit zurückliegenden Vergangenheit an. Höchſtens kann ſie von den neuen Phaſen der Entwicklung wie Einer, der aus dem Traum erwacht und Alles um ſich verändert erblickt, überraſcht werden, und etwas Spaßhaftes wird ſogar dieſe Ueberraſchung haben, da es viele Apologeten gibt, die Wilke's Werk kaum vom Hörenſagen kennen*).

*) Die Süffiſance der Apologetik, welche auch Weiße's Schrift über die Achſel anſah und die glücklichen divinatoriſchen Anſchauungen, mit

Diese günstige Stellung, deren sich jetzt die Kritik erfreut, macht es ihr möglich, daß sie ihren früheren geschichtlichen Gegensatz in seiner einfachen Kategorie auffassen, beurtheilen und mit ihm Abrechnung halten kann. Dieser Gegensatz ist die Apologetik, unter welcher wir diejenige Gestalt des Bewußtseyns verstehen, welches sich bei der Anerkennung eines Positiven beruhigt, ohne es untersucht und als Bestimmtheit und Werk des Selbstbewußtseyns erkannt zu haben. Der Kritik würde es aber unmöglich seyn, für diese Gestalt sich noch lebendig zu interessiren, wenn sie dieselbe nicht als allgemeine Kategorie auffaßte und die Macht derselben in ihrem eignen Bereiche anerkennen müßte. Die Kritik hat es mit ihrer eigenen Erscheinungsform zu thun, wenn sie sich gegen die Apologetik richtet, da sie selbst in den ersten Stadien ihrer Entwicklung in die positiven Interessen derselben noch hineingezogen war, auch Strauß, auch Weiße haben ihre Durchführung der Kritik noch apologetisch beschränkt, die Kritik hat also ihren Feind in sich selber erfahren und kann ihn nach dieser Erfahrung und Selbsterkenntniß um so sichrer in allen seinen Verstecken auffinden und drinnen und draußen zur Niederlage bringen.

Einer von den Erfolgen, welche dieser Kampf haben wird, und kein geringer Erfolg wird die endliche Entscheidung der

---

welchen Weiße den innern Charakter des vierten Evangelium herausfand, verachtete, glauben wir durch unsere Kritik dieses Evangelium hinreichend gestraft zu haben. Den Finger des Schicksals, das ans Thor pochte, verstand die Apologetik nicht: so mag sie nun den unbußfertigen Tod sterben, wenn sie vom Sturz ihres Gebäudes überrascht wird.

Das Schuldregister der Apologetik ist überhaupt in der letzten Zeit so reißend schnell angewachsen, daß die Stunde der Abrechnung plötzlich geschlagen hat. Ihre letzte schmachvolle That war die Mißhandlung, welche sie dem unzerstörbaren Kern von Lützelberger's Buche anthat. Einstimmig haben die Apologeten aus dem schwachen und allerdings nicht haltbaren Theile dieses Buches den bequemen Schluß gezogen, daß der Kern sie Nichts angehe. Mene, mene, thekel, uparsin!

Sache seyn, für welche der ältere Rationalismus gestritten hat und heute noch gegen die philosophische Kritik streitet. Das Bibelwort und das kirchliche Symbol glaubt er — wie halb, wie inconsequent! — in der Art trennen zu dürfen, daß er das letztere — das freie Werk des Selbstbewußtseyns! — verwirft, jenes — den Buchstaben! — als absolut anerkennt. Diesem Buchstabendienst, der dennoch wieder nur in einen gewaltsamen Kampf des abstracten Selbstbewußtseyns mit dem Positiven ausläuft, diesem Dienst und seiner Consequenz, dem widerlichen Kampf des Knechtes mit seinem Herrn wird ein Ende gemacht, wenn das Bibelwort als Bestimmtheit, Werk und Offenbarung des Selbstbewußtseyns anerkannt wird. Auch der Rationalismus ist apologetisch und wird als solcher in den folgenden Untersuchungen in Betracht gezogen werden.

Die älteren Anhänger des Hegelschen Systems sind etwas ungehalten und spröde gegen die consequente Entwicklung der Kritik*). Es ist aber leicht zu zeigen, daß die Consequenz in diesem Falle das Richtige ist und erst zur vollkommenen Durchführung des Systems hinleitet. Wie es nun nach Hegel ausgedrückt werden mag, Erhebung über das Bibelwort, Fortschritt zum Gedanken, zum Allgemeinen u. s. w.: genug, das wenigstens wird als zulässig, ja als nothwendig zugestanden. Das wäre aber gewiß nicht eine Erhebung, welche des Philosophen würdig genannt werden könnte, wenn sie unmittelbar geschehen d. h. keine seyn sollte, oder wenn sie ein Sprung wäre d. h. nicht von der Stelle käme. Sie muß durch die Erkenntniß und Aufhebung des Ausgangspunctes vermittelt, durch die innere

*) Ich habe harte Worte deshalb hören müssen, ich habe sogar wegen meiner Kritik des vierten Evangelium hören müssen, daß es mir an Wahrheitssinn fehle, ja daß die Kritik nur ein subjectiver Kitzel sey. Ich vergebe es denen, die mir solche Vorwürfe machten, und tröste mich mit der Reinheit des Herzens, welche das schönste Geschenk der Kritik ist.

Natur des Buchstabens selbst gerechtfertigt seyn, wenn sie wahre Erhebung seyn soll und was anders als diese Vermittlung ist die Kritik? Führt nicht die Kritik gerade dadurch zur Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns, daß sie im Buchstaben, im Positiven die Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns erkennt?

Man soll sich — wird weiter verlangt — dabei beruhigen, daß man Gedanken „über" den Buchstaben hat und entwickelt. Aber bleibt dieses „Ueber" nicht wieder unvermittelt, wenn es nicht vermittelst des Durchganges durch den Buchstaben gerechtfertigt ist? Und ist dieser Durchgang möglich, wenn nicht die Bestimmtheit des Gegebenen als solche aufgehoben ist? Ueber das Positive Gedanken haben, ist aber auch nicht einmal in dem Sinne möglich, daß bei diesem Geschäfte das Positive ruhig für sich bestehen könnte. Irgendwie muß es doch mit der Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns oder des Denkens, welches darüber Gedanken hat, in Beziehung gebracht werden, diese Beziehung muß Vergleichung zwischen der Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns und der Bestimmtheit des Gegebenen werden — aber hört diese Vergleichung nicht dann erst auf, eine äußere zu seyn, wenn das Gegebene durch seine innere Dialektik sich als Gedanken und dessen Bestimmtheit beweist?

Die Kritik ist einerseits die letzte That einer bestimmten Philosophie, welche sich darin von einer positiven Bestimmtheit, die ihre wahre Allgemeinheit noch beschränkt, befreien muß — und darum andererseits die Voraussetzung, ohne welche sie sich nicht zur letzten Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns erheben kann.

Wenn selbst philosophisch Gebildete sich dazu herablassen, auf den Wechsel der kritischen Principien, Hypothesen u. s. w. hinzuweisen, als bedürfe es nur dieses Fingerzeiges, um die Sache der Kritik von vornherein als bloßes Spiel der Willkühr kenntlich zu machen, so sollten sie sich doch dessen erinnern, welcher Standpunct des Bewußtseyns es ist, der mit demselben

Troste die Philosophie sich vom Leibe hält. Auch die Kritik hat ein vernünftiges Ziel, dessen geheime Kraft ihre geschichtliche Bewegung und Entwicklung, mochte dieselbe scheinbar noch so ungeregelt und verwirrt seyn, bestimmte und regelte. Das war von Anfang an das Ziel, dem die Kritik zustrebte, daß sie in den Evangelien die Spur des Selbstbewußtseyns finden wollte, und die Hypothesen, die sie bis jetzt erzeugt hat, unterscheiden sich nur danach, je nachdem sie den Antheil des Selbstbewußtseyns an der Abfassung der Evangelien mehr oder weniger beschränken, nämlich den Inhalt mehr oder weniger, sey es durch ein Urevangelium oder durch die Tradition oder durch die mündlichen Berichte eines Augenzeugen, gegeben werden lassen. Am Schluß der Entwicklung werden die positiven oder mysteriösen Schranken, welche den Inhalt und das Selbstbewußtseyn trennen sollten, zusammenfallen und das Getrennte wird sich vereinigen.

Es könnte noch seyn, daß Mancher eine Beachtung der äußeren Zeugnisse für den frühen Ursprung der Evangelien vermissen wird. Alles zu seiner Zeit! Am Schluß der Untersuchung werden wir eine Geschichte der Evangelien geben, nämlich die geschichtlichen Voraussetzungen, unter welchen, die Umgebung, in welcher die Evangelien entstanden sind, zu bestimmen versuchen, und wenn wir dann die Schicksale kennen lernen, welche die Evangelien in den ersten Jahrhunderten der Kirche erlebt haben, so dächten wir, kommen jene Zeugnisse früh genug oder vielmehr, wo der Ort dafür da ist, zur Sprache. Es wäre in der That Etwas unhöflich gegen die Evangelien gehandelt, wenn wir sie nach ihrem Paß fragen wollten, ehe wir ihre Bekanntschaft gemacht und ihren innern Charakter kennen gelernt haben*).

*) Ich schäme mich fast: ich schäme mich sogar, es in einer Anmerkung in einer Vorrede zu sagen. Es gibt einen Stolz, der sittliche Pflicht ist. Aber es gibt auch schwache Freunde der Wahrheit, zu denen ein schwaches Wort gesprochen werden kann. Gegen sie wird man selber

Ein gewiſſer Standpunct, den Jedermann kennt, da er der ausgebreitetſte iſt, im Beſitz der äußern Herrſchaft ſteht und die

---

ſchwach. Ich will hiemit weiter Nichts geſagt haben, als daß ich wünſche und darum bitte, über das Reſultat meines Buches möge man erſt urtheilen, wenn ich es ſelbſt ausgeſprochen — nämlich entwickelt, herbeigeführt und damit bewieſen habe. Das weiß ich, der Apologet wird meine Bitte nicht erfüllen, aber ich habe das volle Recht mir dazu erworben, daß ich ihm ſagen darf: wenn er gegen mich ſpricht, muß er es mit derſelben Gründlichkeit thun, mit der ich ſeine Kategorieen — und was für Mühe und Geduld erforderte das! — unterſucht und geprüft habe. Die apologetiſche Richtung, ihre Vertreter und die Staatsgewalt, die ihre Richtung begünſtigt und in ihrem Sinne die philoſophiſche Kritik zum langſamen Tode verdammt hat, haben mir — ich weiß nicht, für wie lange Zeit — jene äußere Lebensruhe verſagt, welcher der Schriftſteller ſich erfreuen muß, wenn er das Glück haben ſoll, daß er den erſten Band ſeines Werkes im Pulte zurückbehalten kann, bis er das Reſultat zugleich mit dem letzten Bande dem öffentlichen Urtheile übergibt. Aber dieſer fürchterliche Druck — in einer Anmerkung darf ich es ſagen — hat mich geſtählt und ich hoffe, der wohlwollende Kritiker wird auch im Anfange des Buches ſchon ſehen, daß die Fäden feſtgehalten werden und das Gewebe am Ende ſchon fertig werden wird. Im Uebrigen bitte ich um Geduld! Scheinen im Anfange Widerſprüche hervorzutreten — es wäre aber eine ſchlechte Arbeit, die ſich nicht durch innere, lebendige Widerſprüche hindurch bewegte —: am Ende werden ſie ihre Löſung finden. Wenn die Negation auch in dieſem Bande noch zu kühn und weitgreifend erſcheinen möchte, ſo erinnern wir daran, daß das wahrhaft Poſitive erſt dann geboren werden kann, wenn die Negation ernſtlich und allgemein war. Das Poſitive, das als ſolches vorausgeſetzt war, iſt ſchon dadurch beſchränkt. Bleibt in der Gährung, wenn das Weizenkorn verweſ't, ein Atom feſt und trocken? Die Verweſung des Buchſtabens kann ſich aber auch nur vollenden, wenn er vom Geiſt, der ſeiner Sache ſicher iſt, in Fluß und Bewegung geſetzt wird und wenn dieſe Bewegung an ſich ſchon von dem Gehalt, welcher aus der Verweſung hervorgeht, geleitet und bewirkt wird. Wie kann wohl die Kritik ſoweit gehen, daß ſie alles Poſitive verzehrt und endlich ſogar die zweitauſendjährige Vorſtellung von den meſſianiſchen Erwartungen der Juden zu nichte macht, wenn ſie nicht gewiß iſt, durch ihre Dialektik zu einer Anſchauung der Perſönlichkeit Jeſu und zu einer Einſicht in die Kraft des chriſtlichen Princips zu kommen, welche bisher noch nicht vorhanden war? Am Ende wird ſich zeigen, daß erſt die verzehrendſte Kritik der Welt die ſchöpferiſche Kraft Jeſu und ſeines Princips lehren wird.

herrlich schöne richtige Mitte zwischen den Extremen einnimmt, erschöpft sich in Weissagungen von dem, was da kommen soll. Es ist auf ihm eine stehende Redensart, daß unsre Zeit den Jahren vor der Reformation gleicht und „zu den Epochen gehört, welche durch Auflösung und Krisis eine neue Schöpfung vorbereiten." Es ist wahr, daß unsre Zeit bereits unter der Herrschaft eines neuen Gestirns steht, welches gefunden und in seinem Gesetz erkannt seyn will; aber „wahr und schade" ist es, daß auf jenem Standpuncte noch Nichts hervorgebracht ist, was dem Vorboten einer neuen Zeit ähnlich sähe. Der apologetische Standpunct weissagt nur, weil er sein Ende ahnt; aber schaffen kann er nicht, also auch nicht auflösen.

Durchackern wir aber nur mit der Kritik den Boden der Geschichte: aus den Furchen wird der frische Lebensduft aufsteigen und der alte Boden, der lange genug brach gelegen hat, wird neue Zeugungskraft entwickeln. Hat uns nur erst die Kritik wieder reines Herzens und frei und sittlich gemacht: so wird das Neue nicht mehr fern seyn. Aber wollen wir denn mehr? Bedarf es dann nicht nur der Entwicklung des befreiten Selbstbewußtseyns?

Im März 1841.

Der Verfasser.

Erſter Abſchnitt.

Die Geburt und Kindheit Jeſu.

§ 1.

Die Abſtammung Jeſu von David.

Nachdem die neueren Begründer der bibliſchen Kritik die Frage, warum Marcus Nichts von der Geburt und Kindheit Jeſu, Nichts ſogar von ſeiner davidiſchen Abſtammung berichte, vergeblich in der Weiſe zu beantworten geſucht haben, daß ſie den Grund dieſer „Auslaſſung" in dem ſubjectiven Zwecke des Evangeliſten und in den Wünſchen ſeiner Leſer finden zu können meinten*), dürfen wir es, nach den letzten Fortſchritten der Kritik wagen, den objectiven Grund jener vermeintlichen Auslaſſung ſogleich im Anfange unſerer Abhandlung auszuſprechen.

Als eine „Auslaſſung" betrachtete man jenen Umſtand, daß Marcus Nichts von der Geburt Jeſu berichtet, weil man entweder — auf dem ältern orthodoxen Standpuncte —, was die beiden andern Synoptiker von der Geburt und Kindheit Jeſu erzählen, als geſchichtlich, als allgemein bekannt, ſomit als eine Sache betrachtete, die auch dem zweiten Synoptiker nicht habe verborgen bleiben können; oder weil man von der Vorausſetzung ausging, Marcus habe die Schriften des Lukas und Matthäus vor ſich gehabt, aus ihnen ſein eigenes Evangelium gezogen,

*) Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Marcus. 1825. p. 32—36.

alſo nur aus beſonderen Gründen das Evangelium von der Kindheit des Erlöſers auslaſſen können. Wenn er es aber ausließ, weil es allgemein bekannt war, ſo hätte er vielmehr gar Nichts ſchreiben dürfen; denn war die wunderbare Geburt des Herrn mit allen ihren Umſtänden und ihren nächſten Folgen der Gemeinde zu der Zeit, als Marcus ſchrieb, ſo ſehr bekannt, daß ſie gar nicht erwähnt zu werden brauchte, ſo wird die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu nicht weniger allgemein bekannt geweſen ſeyn und derſelbe Grund, welcher die Darſtellung der Vorgeſchichte, die ihrer ganzen Natur nach unbekannter hätte ſeyn müſſen, überflüſſig machte, hätte noch viel mehr den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jeſu als ein unnöthiges Werk erſcheinen laſſen müſſen. Die Annahme, nur für Judenchriſten hätte die Genealogie und der Bericht von der wunderbaren Geburt Jeſu Bedeutung haben können, Marcus aber habe für Heidenchriſten geſchrieben, denen eben daſſelbe, was für Juden einen hohen Werth hatte, vielmehr Anſtoß geben mußte — dieſe Annahme überſieht, daß in dieſem Falle ein Schriftſteller, der ſeine Leſer kannte und nach ihrem Geſchmacke ſein Werk einrichten wollte, gerade ſehr mit Unrecht zurückhaltend und ſparſam geweſen wäre. Nach ihrer früheren Anſchauung, wonach ſie an Genealogieen ihrer Götter und Heroen, ſowie an Nachrichten von der wunderbaren Geburt großer Männer gewöhnt waren, hätten Heidenchriſten im Gegentheil ſehr gern die Genealogie des Heilandes kennen gelernt und die allergrößeſten Wunder, unter denen ſeine Erzeugung geſchah, die ſeine Geburt begleiteten und ſeine erſte Kindheit verherrlichten, hätten für ſie nichts Befremdendes haben können. Daß es ſogar der Geiſt des Heidenthumes war, der die Keime der Anſchauung von der wunderbaren Erzeugung des Meſſias, die im Judenthume verborgen lagen, zur Entwickelung brachte, daß erſt in der Anſchauung von dem Gottgezeugten das Heidenthum und Judenthum ſich verſöhnten und ihre entgegengeſetzten Religions-Principien ausgeglichen fanden, wollen wir hier noch nicht einmal erwähnen. In der letzten Verlegenheit ſagt man endlich, Marcus habe „nur das öffentliche Leben Jeſu darſtellen wollen", d. h. man vergißt, daß es eben die Frage war, weshalb er ſeiner Arbeit nur dieſen beſchränkten

Umfang gab, man beweist, daß unter den gewöhnlichen Voraussetzungen die Frage unbeantwortlich ist, und hilft sich nun mit jener Vermessenheit der Verzweiflung, welche die Frage nach dem Warum? durch den Satz: weil es eben so ist, am angemessensten beantwortet zu haben meint.

Gegen diese Vermessenheit geben uns, wie gesagt, die tiefgehenden Untersuchungen, welche uns die letzte Zeit geschenkt hat, das Recht, von vorn herein sogleich die Sache umzukehren, nämlich in ihre richtige Stellung zurückzuführen. Marcus hat die Darstellung der evangelischen Geschichte nicht in dem Sinne abgekürzt, als habe er einen wesentlichen Bestandtheil derselben, der in der Erinnerung der Gemeinde lebte, nicht in sein Werk aufgenommen, er hat auch in dem Sinne Nichts ausgelassen, als habe er die Schriften seiner Vorgänger nur theilweise benutzt. Aus den Evangelien des Lukas und Matthäus konnte er Nichts auslassen, weil er sie nicht kannte, weil sie vor der Zeit, da er seine Darstellung der evangelischen Geschichte versuchte, noch gar nicht existirten, und von der davidischen Abstammung und wunderbaren Geburt Jesu konnte er nur deshalb Nichts berichten, weil die Gemeinde davon noch Nichts wußte oder — um es vorsichtiger auszudrücken — weil die Keime dieser Anschauung in dem Bewußtseyn der Gemeinde noch nicht so weit gereift waren und noch nicht jenen Bildungstrieb erhalten hatten, daß sie in dem Geiste des Künstlers und Schriftstellers sich zu einem Gebilde hätten entwickeln können, das wir erst in den Schriften der beiden andern Synoptiker finden.

Wir dürften so sprechen, aber wir wollen nicht: wir werden beweisen. Indem wir mit den Genealogieen anfangen, werden wir den Beweis führen, daß Marcus nach der Anlage seiner Schrift an eine davidische Abstammung Jesu in dem Sinne wie seine beiden Nachfolger noch nicht dachte, daß er daran noch nicht denken konnte, und vollenden werden wir den Beweis, indem wir zeigen, wie die genealogischen Nachrichten des ersten und dritten Evangelium entstanden sind.

Wer die Behauptung aufstellt, ein Schriftsteller habe das Werk eines Andern abgekürzt wiedergegeben und zwar so, daß er

dem Ganzen einen Theil ſeines Organismus entzogen, alſo nicht nur verkürzt, ſondern „ausgelaſſen" habe, der hat ſich dadurch zu dem Beweiſe verpflichtet, daß die kürzere Schrift an einem unverkennbaren Mangel leide. Denn iſt das Ausgelaſſene ein weſentlicher Beſtandtheil des urſprünglichen Ganzen — und die Nachricht von der davidiſchen Abſtammung Jeſu werden wir doch nicht als etwas Unweſentliches betrachten ſollen —, ſo wird es nicht atomiſtiſch für ſich geſtanden haben, ſondern ſeiner erſten Stellung nach zur Erklärung des Ganzen dienen und manches Einzelne wird unverſtändlich ſeyn, wenn dasjenige, wodurch es erklärt und motivirt wird, ausgelaſſen iſt. Ein Mangel dieſer Art iſt durch das Fehlen der Genealogie in der Schrift des Marcus nicht im Mindeſten verurſacht. Denn während im Evangelium des Matthäus Jeſus ſo oft als Sohn David's angerufen wird, daß es unverkennbar iſt, wie die Anſchauung von der davidiſchen Abſtammung deſſelben den Evangeliſten beherrſcht *) und der Schriftſteller im Eingange ſeines Werks (Matth. 1, 1.) den Herrn nicht umſonſt als Sohn David's bezeichnet haben will, läßt Marcus nur Einmal, nämlich vom Blinden zu Jericho den Herrn als Sohn David's anrufen (Marc. 10, 47.). Wollte man nun dennoch darauf beſtehen, daß Marcus einen Auszug aus der Schrift des Matthäus geliefert habe, ſo müßte man ſagen, er habe ſehr geſchickt gearbeitet, nämlich mit Einer Ausnahme alle Stellen, welche die Genealogie vorausſetzen, ſo umgeändert, daß die ausgelaſſene Vorausſetzung nicht mehr vermißt wird.

Allein die Sache iſt nicht nur die, daß die vermeintliche Auslaſſung in der Schrift des Marcus ſo conſequent durchgeführt iſt, daß alle Widerſprüche, die durch ſie möglicherweiſe, ja ſehr leicht verurſacht werden konnten, vermieden ſind, ſondern dieſer Mangel ſchlägt unmittelbar in einen außerordentlichen Vorzug um und das erſte Evangelium fällt nun vielmehr in einen unheilbaren Widerſpruch.

Beidemale, wenn Jeſus im erſten Evangelium (C. 9, 27.

*) Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31. 21, 9.

20, 31.) von zwei Blinden, ebenso, wenn er von dem canaanitischen Weibe als Sohn David's angerufen wird (C. 15, 22.), beweist schon der Umstand, daß es in der Erwartung einer wunderbaren Heilung geschieht, daß der Evangelist in diesem Ausruf den Herrn nicht nur in dem empirisch-genealogischen Sinne als Sohn David's, sondern zugleich als den Messias anerkannt wissen will. So vermuthet auch das Volk, als es so eben Zeuge eines auffallenden Wunders gewesen war, Jesus möge vielleicht der Sohn David's, nämlich der Messias seyn (Matth. 12, 23.), und damit über die Ansicht des Evangelisten ja kein Zweifel zurückbleibe, muß endlich (C. 21, 9.) das Volk, als es den erwarteten Messias in die Hauptstadt feierlich geleitet, ihm Hosanna dem Sohne David's zurufen. Und doch wußten die Jünger, als sie ihr Meister kurz vor dem Aufbruche aus Galiläa fragte, was die Leute von ihm meinten, gar Nichts davon zu sagen, daß ihn Einige für den Sohn David's, den Messias hielten (Matth. 16, 14.).

Von diesem Widerspruche hat sich Marcus frei erhalten. Auch nach seinem Berichte wissen die Jünger, als sie der Herr am Ende seiner Laufbahn nach der Meinung der Leute fragte (C. 8, 28.), von keiner Volksparthei*), die ihn als Messias anerkannte — aber nach seinem Berichte verhält es sich auch wirklich so, wie die Jünger sagen, da nie vorher Jesus als Messias oder Sohn David's von dem Volke angesehen ist. Will man nun noch die Behauptung wagen, Marcus habe es, als er das erste Evangelium benutzte, zufällig so getroffen oder vermittelst verständiger Reflexion erreicht, daß seine Arbeit nicht in jenen Widerspruch fiel? Oder ist nicht vielmehr das Geständniß nicht mehr zu umgehen, daß der erste Evangelist in ein Werk, dessen Anlage eine ganz andere war, dessen Knotenpunct er (Matth. 16, 14.) noch unversehrt gelassen hat und welches die Anerkennung Jesu als des Messias nur allmählig und zwar erst kurz vor

*) Was es mit den Dämonischen, die Jesum als Sohn Gottes „kennen" (Marc. 1, 24. 34. 3, 11.), die aber wohl Niemand eine Volksparthei nennen wird, für eine Bewandtniß habe, davon später.

der Leidenszeit ſelbſt im engeren Kreiſe der Jünger ſich vollenden ließ, fremdartige Elemente geſchoben hat? Daß er die erſt ſpäter in den Vordergrund getretene Anſchauung von Jeſus als dem Sohne David's auch überall in den Vordergrund ſeines Berichts geſtellt und dadurch jene Verwirrung verurſacht hat?

Das könnte man zwar auch einen Widerſpruch nennen, wenn im zweiten Evangelium, nachdem doch kurz vorher die Jünger bekannt hatten, Niemand im Volke vermuthe in ihrem Meiſter den Meſſias, nun auf der Reiſe nach Jeruſalem von dem Blinden zu Jericho Jeſus auf einmal als Sohn David's um Hilfe gebeten wird und wenn ihn das Volk beim Einzuge in Jeruſalem als den begrüßt, der im Namen des Herrn kommt. Allein dieſer Widerſpruch — und es iſt wirklich einer — wird nicht durch Etwas, das jener Ausſage der Jünger vorangeht, ſondern ihr folgt, herbeigeführt und mit dem, was von der früheren Stellung Jeſu im Volke berichtet war, bleibt dieſe Ausſage immer noch in ihrem Einklang. Wie es ſich reimen laſſe, daß Jeſus, ſo lange er in Galiläa wirkte, nie als Meſſias anerkannt ſey und nun auf einmal beim Einzuge in die Hauptſtadt das Volk ihn als den Verheißenen begrüßt, dieſe Frage wird uns erſt ſpäter beſchäftigen; für jetzt begnügen wir uns mit der Einſicht, daß die wiederholte Anerkennung Jeſu als des Meſſias und Sohnes David's während ſeines Aufenthaltes in Galiläa im Bericht des Matthäus die ſpätere Zuthat zu einem älteren ganz anders angelegten Typus iſt, daß dieſer Typus im Werke des Marcus rein erhalten iſt und wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, daß in dem letzteren Werke der Blinde von Jericho mit ſeinem gläubigen Zurufe von dem ſchriftſtelleriſchen Pragmatismus als Vorpoſten vor die begeiſterte Schaar, die den Herrn in Jeruſalem empfängt, vorgeſchoben iſt. Zu guter Letzt ſollte der Herr von einem gläubigen Volke empfangen werden: da war es paſſend, daß ihm vorher ein Vorbote des reifenden Glaubens begegnete.

Das einzigemal, wo Marcus die gläubige Begrüßung Jeſu als des Sohnes David's kennt, denkt er nicht daran, daß Jeſus noch in einem andern Sinne, als weil er der Meſſias und der Träger der dem David verheißenen Gnaden ſey, der Sohn Da-

vid's ſeyn könne. Der Blinde, der bei Jericho am Wege ſitzt, hört, daß Jeſus von Nazareth (Marc. 10, 47.) es ſey, der unter dem Geleite der Menge vorbei komme, und ruft ihn nun ſogleich als Sohn David's um Hilfe an. Aber verſteht es ſich denn ſo leicht von ſelbſt, daß ein Mann, der den Eindruck des Meſſias macht und von dem ſonſt weiter Nichts bekannt iſt, als daß er in Nazareth zu Hauſe ſey, im genealogiſchen Sinne ein Sohn David's ſey? Kann ein Schriftſteller, der Nichts in dieſer Beziehung berichtet hat, als daß Nazareth die Heimath Jeſu ſey, ſo verſtanden ſeyn wollen, daß man das einzige mal, wo er jene Begrüßung einflicht, daß man zumal, wenn er in Einem Athem Jeſum zugleich als Nazaräer einführt, an eine leibliche Abſtammung Jeſu von David denken ſoll? Nein! denn in dieſem Falle würde er es wenigſtens wie Matthäus machen und nur das ſagen, daß der Blinde hörte, „Jeſus" komme des Weges (Matth. 20, 30.). Ferner: wüßte Marcus von einer davidiſchen Abſtammung Jeſu, er würde beim Einzuge des Herrn in Jeruſalem das Volk gewiß nicht David's ſo erwähnen laſſen, daß es ihn ſeinen gemeinſamen Vater nennt (Marc. 11, 10.), er würde das Volk nicht das Königreich ſeines Vaters David, das nun in demjenigen, der im Namen des Herrn kommt, erſchienen ſey, begrüßen laſſen, er würde alſo Jeſum nicht nur in der Weiſe mit David in Zuſammenhang bringen, daß in ihm das Reich des Königs komme, der im geiſtigen Sinne der Vater des ganzen Volkes ſey. Er würde es wieder wie Matthäus machen, der Jeſum als Sohn David's in Jeruſalem einziehen läßt.

Marcus hat aber jeden Gedanken an eine leibliche Abſtammung Jeſu von David auch noch ausdrücklich genug ausgeſchloſſen. Die Frage: wie ſagen die Schriftgelehrten, daß Chriſtus der Sohn David's ſey, und der Beweis, daß dieſe Annahme von einer unauflöslichen Schwierigkeit gedrückt werde (Marc. 12, 35.), mag nun von Jeſus ſelbſt aufgeſtellt oder ſpäter erſt gebildet ſeyn, das macht keinen Unterſchied. In jedem Falle iſt Frage und Antwort aus einer Colliſion hervorgegangen, in welcher die Forderung, der Meſſias müſſe Sohn David's ſeyn, und der Um-

ſtand, daß Niemand von Jeſus Etwas wußte, was auf die Annahme einer ſolchen Abſtammung führte, ſich gegenübertraten und jene Forderung in ihrer ſtrengen Faſſung als unberechtigt zurückgeſchlagen werden ſollte. Hat Jeſus die Frage aufgeſtellt, ſo war er nicht leiblicher Nachkomme David's; iſt ſie ſpäter gebildet, ſo dachte damals, als ſie ſich bildete, Niemand daran, daß Jeſus im leiblichen Sinne Sohn David's ſeyn könne. Man muß ſich ſchlecht auf die Natur des religiöſen Bewußtſeyns verſtehen, wenn man das Gegentheil annehmen und nun meinen wollte, die Gemeinde habe ſich an der Schwierigkeit erfreut, welche ihrem Glauben an die davidiſche Abſtammung Jeſu entgegenſteht. Das religiöſe Bewußtſeyn liebt es nicht, Widerſprüche, die es ſelbſt in ſich trägt, mit Fleiß hervorzuſuchen und in ihrer Schroffheit hinzuſtellen, es ſucht ſie vielmehr irgendwie, es mag gelingen oder nicht, zu vermitteln.

Matthäus hat jene Frage Jeſu in ſeiner Schrift auch aufbewahrt, aber im Widerſpruch mit ſeinen andern Vorausſetzungen. Bei ihm ſollte ſie fehlen, während ſie nur in der Schrift des Marcus ihren wahren Zuſammenhang hat. Als Matthäus die Frage aufnahm, war er durch einen Typus beſtimmt, dem die Genealogie Jeſu, die er hinzufügte, und die Vorausſetzung der davidiſchen Abſtammung Jeſu ſchlechthin fremd war.

Wenn es nun in der Schrift des Matthäus mit der Annahme des davidiſchen Geſchlechts Jeſu Ernſt geworden iſt — und das iſt doch voller Ernſt zu nennen, wenn Jeſus im Anfange dieſer Schrift als Sohn David's und Abraham's eingeführt und durch eine Genealogie die Richtigkeit dieſer Benennung bewieſen wird — ſo fällt Matthäus wieder in einen neuen Widerſpruch, — ein Schickſal, das ihm mit Lukas gemeinſam iſt. Er theilt wie dieſer ein Geſchlechtsregiſter mit, welches Jeſum als Sohn David's beweiſt, er führt wie dieſer die Linie, die Jeſum mit David verbindet, durch Joſeph und Beide berichten gleichwohl, daß Joſeph keineswegs der Vater des Meſſias geweſen ſey, daß Maria vielmehr in übernatürlicher Weiſe den Keim des göttlichen Kindes empfangen habe. Beide Evangeliſten hatten aber auch, ſobald ſie an den kritiſchen Punct kamen, recht wohl das Bewußt-

ſeyn, daß ſie widerſprechende Elemente verbänden und ſie ſuchen nun den Widerſpruch, ſo weit es ihnen möglich war, zu beſeitigen oder vielmehr ihn zu vertuſchen, da ſie beide feindliche Elemente durchaus noch beibehalten wollen. Sie werden zwar von beiden Elementen beherrſcht, aber in demſelben Augenblick doch nicht in gleicher Weiſe und es iſt leicht anzugeben, welches von beiden in ihrem Bewußtſeyn über das andere die Oberhand hat: es iſt dasjenige, welches ſich frei für ſich entwickelt, welches von dem andern keinen ſtörenden Eingriff in ſeine Darſtellung duldet, welches im Gegentheil, ſobald es mit dem andern in Berührung tritt, daſſelbe beſchränkt oder — für uns, die wir die Sache ernſter nehmen und am Doketiſchen uns nicht mehr genügen laſſen — vernichtet. So ſagt nun Matthäus (1, 16.), wenn er in dem Geſchlechtsregiſter von Joſeph zu Jeſus übergehen will, nicht mehr, wie er bis dahin bei dem Uebergange vom Vater zum Sohn ſich ausdrückte, daß Joſeph Jeſum „zeugte" und als der Vater des Verheißenen dieſen mit dem Hauſe David's verbinde, ſondern er nennt ihn nur den Mann der Maria, von welcher Jeſus der Chriſtus geboren wurde. Bei Lukas tritt der Widerſpruch noch greller hervor, wenn die Genealogie mit den Worten anfängt: Jeſus „war", „wie er dafür galt", der Sohn Joſeph's (Luk. 3, 23.). Daß er es wirklich war und daß er nur nach einer falſchen Volksanſicht dafür galt, beides ſteht hier unmittelbar nebeneinander, d. h. eine Beſtimmung hebt die andere auf. Urſprünglich konnte aber Niemand in der chriſtlichen Gemeinde eine Genealogie, falls ſie ſich bereits vorfand, ſeiner Aufmerkſamkeit für werth halten, oder eine ſolche zuſammenſetzen, um die davidiſche Abſtammung Jeſu zu beweiſen, Niemand konnte auch nur im entfernteſten daran denken, die Geſchlechtslinie, welche den Geſalbten mit David verbinde, durch Joſeph hindurchzuführen, wenn es nicht die allgemeine Ueberzeugung war, daß dieſer der wirkliche Vater Jeſu ſey. Urſprünglich mußte daher die Genealogie darauf angelegt ſeyn, Jeſum den wirklichen Sohn Joſeph's als Davididen zu legitimiren, und erſt ein ſpäteres Intereſſe, welches mit der Anſchauung von der übernatürlichen Erzeugung des Meſſias entſtand, — konnte die Anlage der Genealogie verändern.

Es gibt noch rückſichtsloſe Heroen, die es nach den Unterſuchungen der neueren Kritik wagen, dem Lukas die Abſicht zuzuſchreiben, er wolle den Stammbaum der Maria geben*). Gegen die Angriffe der Apologetik ſchien Matthäus zu ſicher, da er den Uebergang zu Joſeph mit den Worten macht: Jacob zeugte den Joſeph, alſo Joſeph als wirklichen Sohn, nicht nur als Schwiegerſohn des Jacob einführt und außerdem, obwohl dieß der Apologetik entgehen konnte, den Engel des Herrn in dem erſten Traume, in dem er Joſeph erſchien, dieſen als Sohn David's anreden läßt. Es war ſchon Unrecht, wenn die Apologetik meinte, Lukas führe den Joſeph weniger direct in das Geſchlechtsregiſter ein; aber ein Evangelium, welches wie das dritte ausdrücklich nur von Joſeph ſagt, daß er aus dem Hauſe und Geſchlecht David's ſey (Luk. 2, 4.), welches von der Maria Nichts weiter ſagt, als daß ſie eine Verwandte der Prieſterfrau Eliſabeth ſey (C. 1, 36.), alſo den Schein ſtehen läßt, als gehöre ſie zum Geſchlechte Aaron's**), ein Evangelium, welches ſo ſehr des Scheines verdächtig iſt, als wolle es den Meſſias in eine Familie einfügen, in welcher ſich das königliche und prieſterliche Geſchlecht vereinigt haben — ein ſolches Evangelium kann nicht im Geringſten die Abſicht haben, den Stammbaum der Maria zu geben, wenn es das Geſchlecht Jeſu durch Joſeph hindurch auf David zurückführt.

Es iſt alſo gewiß, daß nach der Zeit, als Marcus ſchrieb, die von den Propheten entlehnte und auf Jeſum übertragene ideale Anſchauung, daß der Meſſias David's Sohn ſey, in den

---

*) Wie z. B. Lange, über den geſchichtlichen Charakter der kanoniſchen Evangelien, 1836. p. 56. Die Natur dieſer Art von Heroismus werden wir ſich noch weiter entwickeln ſehen.

**) Eliſabeth iſt nach Luk. 1, 5 „von den Töchtern Aaron's eine.“ Man muß ſich alſo ſehr wundern, wenn Neander (L. J. Ch. p. 17.), um den gefährlichen Folgen jener Notiz wie der Verwandtſchaft beider Frauen zu entgehen, ſich darauf beruft, daß „die dem levitiſchen Stamme angehörenden keineswegs nur aus dieſem zu heirathen verpflichtet waren,“ und es nun für möglich hält, daß „auch die Eliſabeth wohl dem Stamme Juda's entſproſſen ſeyn konnte“!

Gedanken auch der wirklichen empirischen Abstammung Jesu von David umgewandelt wurde und so sehr in der christlichen Gemeinde Gewalt erhielt, daß sie auch in ihrer Umwandlung zu einer historischen Notiz sich noch behauptete, als der Ursprung der Persönlichkeit Jesu ganz anders erklärt wurde. Die Form der Anschauung, die wir bei Marcus finden, knüpfte nur in idealer Weise an die alttestamentlichen Verheißungen an, um den innern Zusammenhang des Erschienenen mit der früheren Offenbarung des göttlichen Rathschlusses sich zu vergegenwärtigen, aus dieser innern Welt des Selbstbewußtseyns kehrte sich aber allmählig der Gedanke in die empirische Ausbreitung der Geschichte um und suchte sich nun auch in dieser eine Brücke zu bilden, welche die Gegenwart des Heiles mit der Vergangenheit verband *).

*) Stellt man die Frage, ob in diesem Proceß eine Vorstellung mitwirkte, die unter den Juden allgemein verbreitet war, so suche man die Antwort nur ja nicht in Bertholdt's Christologie und in ähnlichen Büchern, welche uns so genau von der messianischen Dogmatik der Juden zur Zeit Jesu zu unterrichten wissen. Dieses Phantom der Unkritik, welches nun lange genug Weise und Thoren geschreckt und ergötzt hat, ist eben Nichts als ein Phantom. Aber steht es denn nicht geschrieben, daß Jesus fragte (Marc. 12, 35.): wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias Sohn David's sey? Ist in dieser Frage nicht der Beweis enthalten, daß allerdings unter den jüdischen Schriftgelehrten die Meinung herrschte, der Messias müsse leiblich von David abstammen? Durchaus nicht! Die Frage: πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ist ein Erzeugniß des Pragmatismus, wie die Frage der Jünger (Marc. 9, 11.): „was sagen die Schriftgelehrten, daß Elias zuerst kommen muß?" (ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς). Jesus ist es erst, der die Bemerkung machte, daß im Täufer der Elias, von welchem der Prophet spricht, erschienen sey, und die Frage der Jünger ist nur gemacht, um diese Erklärung Jesu einzuleiten. Wie hier die Schriftgelehrten nur vom Pragmatismus des Geschichtschreibers auf den Katheder der messianischen Dogmatik gesetzt sind, so haben sie ihre Lehrstelle auch Marc. 12, 35 demselben zu verdanken. Zwar könnte man sagen, wenn gefragt wird: „wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias der Sohn David's ist", so verhalte sich die Sache ganz anders, denn die Polemik gegen die Forderung, daß Jesus als Messias der Sohn David's seyn mußte, könne doch nur Sinn haben und hätte überhaupt nur entstehen können, wenn es wirklich jüdische Ansicht war, daß der Messias von David abstammen müsse. Jesus also oder die Gemeinde, je nachdem der

Der Ernſt war unerbittlich ſtreng geworden, als Lukas und Matthäus ihre Schriften abfaßten. Der Gemahl der Maria, — Marcus weiß noch nicht, daß er Joſeph heißt — Joſeph iſt zu einem Sohn David's geworden und ererbt als ſolcher denſelben Titel auf ſeinen Sohn, der ihn zu jener hohen Bedeutung

---

Urſprung jener Frage erklärt wird, müßten wirklich mit einer Schwierigkeit zu kämpfen gehabt haben, welche aus dem Conflict ſeiner nichtdavidiſchen Abſtammung und der jüdiſchen Forderung, der Meſſias müſſe David's Nachkomme ſeyn, entſtanden war. Allein ſo nothwendig, wie es ſcheint, iſt die frühe geſchichtliche Exiſtenz dieſer jüdiſchen Forderung nicht. Die wörtliche Uebereinſtimmung der Frage Jeſu und der Jünger: „wie ſagen die Schriftgelehrten", die Gewißheit, daß die Frage der Jünger in Bezug auf die Lehre der Schriftgelehrten über die Ankunft des Elias rein und allein dem Pragmatismus des Schriftſtellers angehört, macht auch die Frage Jeſu über die Vorſtellung der Schriftgelehrten vom Davididen des ſpätern Urſprungs dringend verdächtig. Aber es bleibt nun doch wenigſtens der Kampf und die Polemik gegen die Forderung, der Meſſias müſſe von David abſtammen. Wo iſt dieſe Forderung zu Hauſe, wann iſt ſie aufgeſtellt? Wir dürfen es jetzt ſchon ſagen: zu Lebzeiten Jeſu nicht. Marcus ſelbſt weiß noch Nichts davon, daß das Volk vom Meſſias verlangte, er müſſe ein Davidide ſeyn, beim Einzuge in Jeruſalem wird Jeſus nicht als Sohn David's begrüßt: wie konnte aber Marcus dieſe Vorſtellung in ſeiner Schrift ſo ſehr zurücktreten laſſen, wenn ſie überhaupt zu der Zeit, als er ſchrieb, ſchon zu Anſehn gekommen wär? Ein Blick auf die Schrift des Matthäus lehrt ja vielmehr, wie dieſe Vorſtellung, ſobald ſie Einmal nur entſtanden war, ſelbſt für einen Schriftſteller, der ganz andere Vorausſetzungen hatte, wichtig wurde. Marcus ſchrieb alſo in einer Zeit, wo die ideale Anſchauung der Propheten vom Sproſſe David's auf Jeſum erſt übertragen wurde und zwar als ideale übertragen wurde. Dieſe Anſchauung der Propheten wurde jetzt erſt in das Bild des Meſſias verwebt: wie konnte alſo Jeſus gegen eine Vorſtellung kämpfen, welche zu ſeiner Zeit noch nicht einmal in ihrem idealen Keime Bedeutung erhalten hatte, geſchweige denn zu einem poſitiven Dogma geworden war? Wer hat denn nun aber die Forderung aufgeſtellt, deren Unzuläſſigkeit der Herr in der Schrift des Marcus beweiſt? Kein Anderer als Marcus ſelbſt. Er hat noch das Bewußtſeyn von der idealen Bedeutung der Combination, die er vielleicht ſelbſtſtändig, ohne zu wiſſen, daß ſie auch von Andern ſchon gemacht ſey, bewerkſtelligt hatte, und er benutzt nun einen Pſalmſpruch, der ſchon allgemein als Weiſſagung vom Meſſias galt, um daraus zu beweiſen, daß die Bezeichnung Jeſu als des Sohnes David's nur als ideale zu faſſen ſey.

erheben ſollte, die er in den Weiſſagungen des A. T. hat. Lukas und Matthäus können nicht mehr anders: ſie müſſen die Genealogieen mittheilen, ſie müſſen, obwohl ſie die Stellung derſelben zu Jeſus von Grund aus verändern müſſen, dennoch dabei bleiben und die Genealogie durch Joſeph hindurchführen, ſie müſſen endlich die letzte Conſequenz ziehen und Jeſum zu Bethlehem geboren ſeyn laſſen, damit alle Attribute des verheißenen Davididen in ihm erfüllt ſeyen. Lukas, der ſich dadurch als den früheren beweiſt, muß noch die davidiſche Abkunft Joſeph's benutzen und einen ſpätern Cenſus in eine frühere Zeit verlegen, er muß alſo die ſtärkſten Gewaltmittel anwenden, um Joſeph mit ſeiner ſchwangern Frau nach Bethlehem zu führen und den Davididen in der Wiege ſeines Geſchlechts geboren werden zu laſſen. Er hat ſeinem Nachfolger Matthäus viele Mühe erſpart und es dieſem möglich gemacht, ohne Weiteres Bethlehem als Geburtsort Jeſu (C. 2, 1.) vorauszuſetzen und die Nothwendigkeit, daß der Meſſias in dieſem Flecken geboren werden müſſe, nur aus der Weiſſagung des Micha zu beweiſen. Welche Widerſprüche! Lukas und Matthäus ſind nicht nur von der Anſchauung der davidiſchen Abſtammung Jeſu gefangen genommen, ſondern ſie arbeiten ſie noch weiter aus, indem ſie die prophetiſche Geographie in ſie noch hineinziehen, und das thun ſie in demſelben Augenblicke, wo ſie die Geburt des Gottgezeugten berichten, der doch durch ſeine unendliche Würde über das Ceremoniell des jüdiſchen Haushaltes unendlich hätte hinaus ſeyn müſſen. Sie beweiſen damit, daß die genealogiſchen Arbeiten ſchon lange vor ihnen in der Gemeinde getrieben waren und das Reſultat derſelben allmächtig geworden war. Die beiden Synoptiker waren gefangen und die einzige Hilfe, die ihnen übrig geblieben war, beſtand darin, daß ſie die Genealogieen, wo ſie von Joſeph auf Jeſus übergingen, etwas einknickten und die gerade Linie verbogen — ſo machte es Matthäus — oder wie Lukas zu einer bloßen Illuſion herabſetzten. Wie konnten ſie nun aber dennoch, obwohl die davidiſche Abſtammung Jeſu im Grunde zu etwas Doketiſchem geworden war, die Anſchauung derſelben mit der entgegengeſetzten von der göttlichen Erzeugung Jeſu in ihrem Bewußtſeyn

verbinden? Man frage nur lieber die Kirche, wie ſie achtzehn Jahrhunderte lang die davidiſche Abſtammung ihres Stifters annehmen, alſo denſelben Widerſpruch, in den ſchon Lukas und Matthäus fielen, ſo lange Zeit ertragen konnte. In der Gewalt des Poſitiven und der Gewohnheit, in die es übergeht, liegt die Antwort. Die Annahme der davidiſchen Abſtammung Jeſu war für Lukas und Matthäus gegeben, ſie war ſogar genealogiſch bewieſen, ſie blieb wegen ihrer poſitiven Natur, ſelbſt nachdem der Nerv des Beweiſes zerſchnitten war, ſie blieb, weil in ihr die Anſchauung eines Zuſammenhanges der chriſtlichen Gemeinde mit ihren geſchichtlichen Vorausſetzungen enthalten war, ſie blieb auch in der Kirche, weil der vorſtellende Geiſt die Vorausſetzungen ſeines Princips nicht in dem geſammten Geiſterreich der Geſchichte zu erkennen weiß, ſondern ſich an das Gängelband einer genealogiſchen Linie halten muß, ſie blieb mit ihrem Widerſpruche und ſpornte achtzehn Jahrhunderte lang die Geiſter zu unglücklichen Löſungsverſuchen an, bis die Kritik kam, um durch die Einſicht in den Buchſtaben und in die Natur des religiöſen Bewußtſeyns die Entſtehung des Widerſpruchs zu erklären, ſomit dieſen zu löſen und ſich dafür zum Danke den Vorwurf des irreligiöſen Frevels zu verdienen.

Trotz dieſer Ausſicht auf eine Bezahlung mit Undank führen wir die Frage zu ihrem Abſchluß und wenden wir uns noch zu der Unterſuchung, wem die Genealogieen ihren Urſprung verdanken. Sind ſie vielleicht von Lukas und Matthäus ſelbſt verfaßt? Lukas hat die von ihm mitgetheilte nicht ſelbſt zuſammengeſetzt, er hat ſie vorgefunden. Der Grund? Ein Geſchichtſchreiber, der rein aus ſeiner Anſchauung einen Theil ſeiner Darſtellung bildet, wird ſich über den Zweck dieſes Products gewiß die klarſte Rechenſchaft geben können, er wird wiſſen, wo es hingehört, nämlich in den Zuſammenhang, aus welchem es ihm mit unwiderſtehlicher Nothwendigkeit entſprungen iſt, kurz er wird es nicht in eine Umgebung einzwängen, deren Zuſammenhang er dadurch auf das gewaltſamſte vernichtet. Lukas iſt über den Theil ſeines Geſchichtswerkes, wo eine Genealogie allein ihren Platz hätte, ſchon hinaus, er hat bereits die öffent-

liche Wirksamkeit des Täufers geschildert, er beschreibt endlich die Taufe Jesu mit ihrem Wunder und hier, indem er bemerkt, Jesus sey bei seinem Auftreten gegen dreißig Jahr alt gewesen, fügt er mit einem Participium (ὤν, indem er, wie man ihn dafür hielt, der Sohn Joseph's war) die Genealogie ein und reißt den folgenden Bericht von der Versuchung aus dem innern Zusammenhange, der ihn mit dem Berichte von der Taufe verbindet. Lukas hat die Genealogie noch nicht überwältigen und in sein Werk gehörig verarbeiten können: er hat sie vorgefunden und die ihr ursprünglich zu Grunde liegende Anschauung auch noch nicht wie Matthäus in sein Werk, soweit es am Evangelium des Marcus eine Parallele hat, aufgenommen, da er eben so wie Marcus nur den Blinden von Jericho Jesum als Sohn David's begrüßen läßt und hier sogar aus Marcus die Bemerkung beibehält (Luk. 18, 37.); daß der Blinde hörte, Jesus der Nazarener komme des Weges.

Der Schluß, also sey die von Lukas vorgefundene Genealogie wirklich ein ächtes Ueberbleibsel des jüdischen Alterthums, wäre etwas voreilig. Wenn Lukas sie nicht verfertigt hat, kann sie nicht ein Anderer vor ihm zusammengesetzt haben? Sobald man sich auf das Gerede von einer historischen Glaubwürdigkeit in diesem Falle einläßt, müßte man doch wohl vorher beweisen — was unmöglich ist — daß der Stammbaum einer Seitenlinie des davidischen Hauses unter allen Stürmen der Geschichte tausend Jahre hindurch fortgeführt sey und dann dürfte man nicht die Vergleichung mit dem Stammbaum, den Matthäus liefert, fürchten müssen. Lukas wie Matthäus, Beide geben den Stammbaum Joseph's, Beide wollen Recht haben, nur Einer kann Recht haben, aber wenn der Eine nicht als glaubwürdiger Zeuge angenommen wird, woher bekommt der Andere sein Vorrecht? Fällt der Eine — und Einer wenigstens müßte fallen — so steht auch der Andere nicht mehr. Man braucht aber die Stammtafel bei Lukas in der That nur etwas genauer, als man bisher pflegte, anzusehen, um zu bemerken, wie sie ängstlich und mit der Dürftigkeit der Namen, die gewöhnlich bei einem so beabsichtigten Werke eintritt, zusammengewürfelt ist. Wie oft kommt der Name

Matthat und Mattathias vor? Wie verdächtig iſt es, wenn die Tafel (Luk. 3, 25.) Amos, Nahum aufzählt, und wie muß man ſich wundern, daß nicht noch Einige von den Propheten kommen, zumal wenn man ſieht, wie Vs. 29. 30 die Namen von vier Söhnen Jacob's hintereinander folgen?

Man kennt die torturartigen Hypotheſen, die es erklären ſollen, warum Lukas und Matthäus, obwohl doch jener durch eine Seitenlinie, dieſer durch die herrſchaftliche Linie das Geſchlecht David's auf Joſeph fortführt, nach der Proportion ihrer Tafeln dennoch ungefähr in derſelben Entfernung in der Erwähnung Serubabel's und Salathiel's zuſammentreffen. Wir bedürfen der Hypotheſen nicht mehr, wären ſie auch weniger gequält, wenn es ſo klar iſt, daß die Genealogie bei Lukas freie Schöpfung iſt, und wenn es ſich einfach genug nachweiſen läßt, woher auf einmal an jener Stelle Serubabel und Salathiel erſcheinen. Das unbekannte Land, durch welches der tauſendjährige Zug ſo fremder und nichtsſagender Namen führt, wäre doch zu öde und wüſtenartig geweſen und der Leſer, der jenen Zug mitmachen ſollte, hätte ſich zu wenig orientiren oder erholen können, wenn nicht einmal ein Wegweiſer oder eine Oaſe gekommen wäre. Da mußten einmal Namen von geſchichtlichem Klange kommen, da tritt zu rechter Zeit Serubabel mit ſeinem Vater auf, damit doch der Leſer erfahre, daß er jetzt in die Zeit des babyloniſchen Exils vorgerückt ſey. Dieſe Nothwendigkeit eines Fingerzeiges, eines Ruhepunctes war in der That ſo dringend, der Verfaſſer ſo unbedingt zum Gehorſam gezwungen, daß er nicht an die Schwierigkeit dachte, wie denn nun Salathiel zu einem Vater und Serubabel zu einem Sohne zu ſtellen ſeyen, welche Beiden völlig unbekannt ſind.

Matthäus verfährt geſchickter, — wir werden ihn überhaupt als einen ſinnigen, oft geiſtreichen Componiſten kennen lernen, — aber er hatte auch den Vortheil, daß er durch die Schrift des Lukas daran gewöhnt war, die Genealogie als einen Beſtandtheil des Evangelium zu betrachten. Er ſtellt die Genealogie, wo ſie hin gehört — in den Anfang ſeines Werkes. Aber welche Genealogie? Auch eine ihm überlieferte? Oder eine von ihm ver-

fertigte? In vielen Zügen kann sich der Geist und die sinnige Reflexion des ersten Synoptikers nicht verläugnen.

Die Genealogie ist aus ihrer formlosen Ausdehnung, in der sie bei Lukas bis auf Gott den Vater Adam's fortgeführt ist, in engere Gränzen zurückgebracht, nämlich nur bis zu Abraham geführt: angemessen der Anschauung des Matthäus, der mit besonderer Vorliebe den alten Bund mit dem neuen in Beziehung setzt, also auch das genealogische Interesse nicht über den Patriarchen und Vater des Bundesvolkes hinausführen wird. In der Einleitung zur Genealogie wird Jesus der Gesalbte sogleich als Sohn David's und Abraham's bezeichnet: die Verheißungen, will der Evangelist sagen, die an Abraham und David gelangten und an die Nachkommen Beider geknüpft sind, haben ihren Träger gefunden. Nur ein Schriftsteller, der auch sonst immer die sinnige Beschäftigung mit dem A. T. verräth, wird in der Genealogie neben den Männern die Frauen erwähnen, die ihm etwas Ausgezeichnetes zu haben schienen: Thamar hatte sich aus Eifer für die Erhaltung der heiligen Familie preisgegeben, Rahab war die erste des canaanitischen Volkes, welche beim Einzuge der Hebräer in Canaan Jehova anerkannte*), wie Ruth zu der Würde kam, die Mutter des davidischen Geschlechts zu werden, berichtet ein besonderes Buch des A. T., und Bathseba brachte es durch den Eifer, mit dem sie den Ansprüchen des Adonia entgegentrat, endlich dahin, daß die Familie, die den Messias zu ihren Gliedern zählen sollte, auf den Thron gelangte. Es gehört also gewiß auch nur dem Evangelisten die Bemerkung an, daß die Genealogie sich in drei gleiche Abschnitte theile (Matth. 1, 17.), von denen jeder durch die wichtigsten epochemachenden Personen und Ereignisse der Geschichte begränzt werde. Jeder der drei Abschnitte zählt vierzehn Glieder, der erste erstreckt sich von Abraham bis auf David — der als Sohn Isai's noch zu der ersten Periode gezogen wird. David als Vater Salomo's

*) Wenn aber Matthäus Salmon zu ihrem Gatten macht, so folgt er, wenn nicht seiner Reflexion, höchstens einer jüdischen Ansicht, von welcher das A. T. noch Nichts weiß.

beginnt den zweiten Abſchnitt, und Joſias ſchließt ihn als der vierzehnte, aber nicht als Sohn, als Gezeugter, wie David die erſte Reihe ſchloß, ſondern zugleich als Vater des Jechonja, der nicht mehr ſelbſt in die zweite Reihe gezählt iſt, ſondern als Vater des Salathiel die dritte Periode beginnt, und in dieſe kommen dann von ihm an bis auf Jeſus wieder vierzehn Glieder. Den Uebergang von der zweiten Reihe zur dritten bildet alſo der Verfaſſer anders als den von der erſten zur zweiten Reihe, er mußte es aber, um dreimal dieſelbe Anzahl der Glieder zu gewinnen, und er konnte es ohne Schwierigkeit durchführen, indem er die Zeit der Wegführung nach Babel als Mittelglied für die zweite und dritte Reihe ſetzte. In dieſem mittleren Zwiſchentermin konnte er Joſias als Vater des Jechonja die zweite Reihe ſchließen laſſen, ohne den Sohn mitzuzählen, und Jechonja als den Vater des Salathiel an die Spitze der dritten Reihe ſetzen*). Wenn nun ſo Vieles, ja alles Weſentliche und die Tendenz von der Reflexion des Schriftſtellers geſetzt iſt, da ſollen wir es nicht auszuſprechen wagen, daß die ganze Genealogie ſchriftſtelleriſches Werk des Evangeliſten iſt? Er, der Evangeliſt, hielt es für angemeſſener, daß der Meſſias ein Glied der herrſchaftlichen Linie des davidiſchen Hauſes ſey, er hatte es herausgefunden, daß von Abraham bis David vierzehn Glieder ſeyen**), von dieſer

*) Das Richtige hat ſchon Chryſoſtomus wenigſtens berührt, wenn er ſagt, die μετοικεσια ſtehe ἐν τάξει γενεᾶς.

**) In der Art nämlich, wie das A. T. und nach dieſem die Genealogie im dritten Evangelium die Glieder zählen. Man kann nicht einmal ſagen, daß die Chronik, wenn ſie dieſelben Glieder aufzählt (I Chron. 2, 4—12.), dieß mit dem Bewußtſeyn thue, daß einzelne Generationen überſprungen würden. Sogar in der erſten Erwähnung dieſer Genealogie (Ruth 4, 18—22.) beweiſt vielmehr die Art und Weiſe, wie der Zuſammenhang der einzelnen Glieder auf das engſte gebildet wird, daß der Genealoge den Stammbaum vollſtändig geben wollte. Die Verfaſſer dieſer ſpäten Bücher glaubten ſo viel Glieder zu geben, als die Zeit, über deren Länge ſie eben keine kritiſchen Unterſuchungen anſtellten, ungefähr und für die höchſte Noth zu fordern ſchien. So war auch Matthäus des guten Glaubens, die vollſtändige Genealogie für eine Zeit zu geben, die bei weitem mehr als vierzehn Generationen geſehen hat.

Verdoppelung der Siebenzahl, die ihm bedeutungsvoll schien, angezogen und innerlich beschäftigt durchlief er im Gedächtniß die Reihe der Könige Juda's und ein Irrthum seines Gedächtnisses machte es ihm möglich, von David bis zum letzten bedeutenden Könige, bis zu Josias wieder nur vierzehn Glieder zu finden. War aber erst zweimal der gleiche Rhythmus gefunden, so verstand es sich von selbst, daß auch in der letzten Periode bis zum Messias das auserwählte und unter göttlicher Leitung stehende Geschlecht gerade vierzehn Glieder zählte, und die Namen derselben waren bald hingeschrieben, bei welchem Geschäft wenigstens soviel gewiß zu seyn schien, daß der Vater eines Joseph (Vs. 16.) Jacob hieß. Ja, so ist es: der Verfasser hat nicht einmal an die Notiz der Chronik von den Nachkommen Serubabel's (1 Chron. 3.) gedacht und so ist das merkwürdige Resultat entstanden, daß Lukas und Matthäus und jeder wieder auf seine eigene Weise dem Serubabel eine Nachkommenschaft schenken, von welcher die Bücher der Chronik noch gar keine Ahnung hatten.

Matthäus mußte übrigens, sobald er einmal darauf reflectirte, daß von Abraham bis David vierzehn Glieder seyen, und dem Funde nahe war, daß auch von David bis zum Falle des Königthums eben so viel Glieder zu zählen seyen, bereits von der Voraussetzung ausgehen, daß die heilige Geschichte in ihrem Verlauf einen innern geheimen Rhythmus habe und die Fortpflanzung und Geschichte der auserwählten Familie vorzugsweise in einer gewissen Ordnung und Gesetzmäßigkeit geschehen mußte. Beides unterstützte sich gegenseitig: die Voraussetzung machte den entsprechenden Fund möglich und bewies seine Richtigkeit, so wie der Fund die Voraussetzung bestätigte. Gfrörer meint*), der Evangelist habe daran gedacht, „wie das Volk in zwei und vierzig Lagerstätten aus Aegypten nach Canaan zog," und habe nun geschlossen, so sey „der Logosmessias in zwei und vierzig Verkörperungen aus dem Vaterlande der Geister, dem obersten Himmel, auf die Erde herabgestiegen." Allein von einer Präexistenz des Messias als Logos weiß Matthäus Nichts und da er

*) Die heilige Sage II, 8.

die Summe der drei Geſchlechtsreihen nicht einmal zieht, kann er auch nicht meinen, daß ſie gerade das Merkwürdige ſey. Er denkt nur daran, daß ein beſtimmtes Geſetz die Entwicklung des davidiſchen Geſchlechts geregelt und zwar ſo gegliedert habe, daß das im göttlichen Rathſchluß beſtimmte Ziel, die Geburt des Meſſias in voraus dem Lauf der Geſchichte ihr Maaß ſetzte. D. h. die in einer Fülle geſchichtlicher Geſtalten und Kämpfe ſich ausbreitende Ordnung und Weisheit der Geſchichte iſt der evangeliſchen Anſchauung zu einer einfachen, aber regelmäßig eingeſchnittenen Linie zuſammengezogen.

Wie unſchuldig iſt dieſe Anſchauung gegen die aufgeſpreizte Sentimentalität der neuern Apologetik, welche über das „Wunderbare," das „in der Conſtruction" der beiden Genealogieen liege, außer ſich kommt und in erhitzter Begeiſterung meint, der Faden, der aus dem Gewirre ſo vieler Familien heraushalf, „um das Glied feſtzuhalten, welches beſtimmt war, die Reihe fortzuführen, ſey die Hoffnung geweſen, daß in dem Geſchlechte Abraham's und David's der Meſſias geboren werden ſollte*)." Nun, wenn auch Jeſus wirklich davidiſcher Abkunft geweſen wäre, ſo könnte der Faden, der aus der Vergangenheit zu ihm führte, ſehr leicht, wenn er durch die herrſchaftliche Linie hindurchging, aus dem Erfolge entnommen werden. Wenn aber nicht nur die herrſchaftliche Linie die Ehre haben ſollte, auf den Meſſias hinzuführen, wenn eine Seitenlinie mit ihr dieſen Ruhm theilen und ſogleich bei der erſten Abzweigung von der herrſchaftlichen Linie jene Hoffnung den Nebenfaden beſtimmen ſollte, wie ſollte ſie unter ſo vielen Söhnen David's die Wahl treffen?

In den Irrthum der Heiligen-Verehrung fällt endlich dieſe Anſicht, wenn ſie ſich nur in der Weiſe „die Menſchwerdung Chriſti als ein vorbereitetes Factum denken" kann, indem ſie annimmt**), „daß ſich durch die ganze Reihe der Vorfahren des Herrn eine heilige Ader höheren Lebens ergoß." „Die Jungfrau, heißt es in dieſem Sinne weiter, welche zur Mutter des

*) Olshauſen, bibl. Comm. I, 47.

**) a. a. O. p. 43. 44.

Meſſias erkoren ward, konnte nicht plötzlich geboren werden in dem ſündigen Geſchlechte; ſie war obwohl nicht ohne Sünde, doch die reinſte des damaligen Geſchlechts und daß ſie das war, war ihre Gnadenwahl, ihr Urſprung aus der heiligſten Familie der Menſchheit.“ Natürlich muß ſich der Apologet, welcher dieſe „heilige Ader“ in der Geſchichte entdeckt, an die unſchuldigen Namen der Genealogie des Lukas halten und dieſem wider ſeinen Willen die Abſicht aufzwingen, die Stammtafel der Maria mitzutheilen. Was es aber mit dieſen Namen für eine Bewandtniß habe, iſt uns bereits bekannt geworden, und das apologetiſche Kunſtſtück, welches die Vorausſetzungen des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns in der geſammten Geſchichte läugnet und ſie auf eine „heiligſte Familie“ beſchränkt, brauchen wir nur in ſeine Conſequenz, in den unendlichen Regreß zu treiben, um ihm ein Ende zu machen. Die „heiligſte Familie der Menſchheit“ mußte doch auch ihre „Vorbereitung“ haben, d. h. ſie kann auch oder wieder aus einer heiligſten Familie hervorgehen, dieſe gleichfalls u. ſ. f., bis wir glücklich zu der Sünde kommen, die zur Erbſünde der ganzen Menſchheit wurde. Wo bleibt nun hier die heilige Urfamilie?

Die neueſte Apologetik ſcheint den Rath Luther's*) befolgen und die Weiſe, wie „das Verhältniß der beiden Genealogieen Chriſti zu einander zu erklären ſeyn mag,“ nicht näher beſtimmen zu wollen. Aber wenn ſie dennoch glaubt behaupten zu dürfen, daß „auf jeden Fall die Abſtammung deſſelben aus dem davidiſchen Stamme von Anfang an als etwas Unbeſtrittenes

*) Den auch Calvin gibt: si quem titillat major curiositas, ego Paulinae admonitionis memor sobrietatem et modestiam frivolis et nihili argutiis praefero. Notus est locus Tit. 3, 9, ubi nos vetat de genealogiis nimis anxie disputare. Beiläufig! Calvin iſt ſeinem Vorſatz eben nicht ſehr treu geblieben. Er ſträubt ſich mit Recht gegen die Erklärung, welche eine der beiden Genealogieen für die der Maria nimmt, und macht nun die des Matthäus zu einer bloßen Illuſion. Conſequent! aber gehört ein ſolches Benehmen weniger zu den frivolis argutiis? Wer ſich für ſolche nihili argutias intereſſirt, ſehe Calv. com. in quart. evang. 1667. p. 22.

galt"*) und wir mit Hinweiſung auf Marcus fragen, wer ſie denn behauptete? ſo wird ſie die Antwort ſchuldig bleiben**). Denn nach einem Vorgänger wie Marcus werden doch Lukas und Matthäus, um deren Autorität es ſich gerade handelt, nicht als Autorität gelten ſollen?

Alſo Gewalt! Reichen die geſchichtlichen Zeugniſſe nicht aus, ſo wende man die Kraft eines aprioriſchen Beweiſes an. Man behaupte nun, es habe zum Bildungsgange Jeſu gehört, daß er wirklich aus dem Hauſe David's abſtammte, denn das unmittelbare Familiengefühl, dieſes mit der Perſönlichkeit unmittelbar verwachſene Gefühl habe dazu dienen müſſen, ſeinem meſſianiſchen Selbſtbewußtſeyn die natürliche Grundlage zu geben. Die Geſchichte ſpottet aber oft genug ſolcher beſchränkter Zuſammenhänge und je höher ein Geiſt iſt, um ſo weniger iſt er durch einen ſo eng begränzten Ausgangspunct an die Welt, auf die er einwirken ſoll, geknüpft, um ſo weniger bedarf er eines ſo natürlichen Zuſammenhanges mit der Idee ſeiner Aufgabe. Man könnte endlich das Aeußerſte verſuchen und mit kühner Transſcendenz behaupten, das göttliche Selbſtbewußtſeyn ſey durch die prophetiſche Idee ſelbſt an den Gedanken gekettet geweſen, daß der Anfang der neuen Gemeinde vom davidiſchen Geſchlecht aus-

*) Neander, das Leben Jeſu Chriſti. 1837. p. 17.

**) Wenn die Behauptung, es habe Etwas zu einer beſtimmten Zeit als unbeſtrittene Wahrheit gegolten, mehr als eine bloße Behauptung ſeyn ſoll, ſo gehört dazu nichts weniger als der Beweis 1., daß jenes Etwas in einem Zuſammenhange, wo es klar iſt, daß die Notiz von etwas allgemein Anerkanntem gegeben werden ſoll, erwähnt wird und 2., Solche, in deren Intereſſe es lag, jenes Etwas nicht anzuerkennen, in ihren Schriften es dennoch erwähnen und nicht beſtreiten. Wie kann etwas für unbeſtritten ausgegeben werden, wenn Niemand es behauptete und Niemand es alſo beſtreiten konnte? Der einzige Paulus, der hier erwähnt werden könnte, beabſichtigt Nichts weniger, als eine hiſtoriſche Notiz zu geben, wenn er ſagt (Röm. 1, 3.), daß der Sohn Gottes nach dem Fleiſch aus dem Saamen David's hervorgegangen ſey; er will damit nur den Zuſammenhang dieſer Offenbarung des Sohnes Gottes mit der Vergangenheit angeben, und woher er die Form für die Darſtellung dieſes Zuſammenhanges überliefert bekommen hat, gibt er ſelber an. Er hat ſie aus der idealen Welt der A. T.-lichen Anſchauung (Röm. 15, 12.).

gehen müſſe, und dieſer Zuſammenhang des göttlichen Gedankens mit der prophetiſchen Idee habe den Hervorgang des Erlöſers aus dem Hauſe David's beſtimmt. Ehe wir aber bis zu dieſer höchſten Staffel der Transſcendenz nachklimmen, auf welcher der Geiſt außer ſich kommen müßte, bemerken wir, daß die Stiftung der neuen Gemeinde die Aufhebung der Oekonomie des A. T. war, daß der Hervorgang des neuen Princips nicht ohne negative Dialektik gegen das Alte geſchehen konnte und daß es nicht zu den geringeren Momenten dieſer Dialektik gehörte, wenn das erſte Selbſtbewußtſeyn des neuen Princips in einer Perſönlichkeit hervorbrach, die am äußerſten Saum der alten Welt geboren wurde. Der Apologet erinnere ſich doch der Ironie des dialektiſchen Grundſatzes, den er ſo oft der Forderung des weltlichen und auch geſetzlichen Stolzes entgegenhält, wenn er es zu rühmen weiß, daß Gott das Schwache und Verachtete auserwählt.

---

§. 2.

Die Geburt Johannes des Täufers.

Das chriſtliche Bewußtſeyn war in ſeiner Urſprünglichkeit, als es den Uebergang machte zu ſeiner beſtimmteren Darſtellung, noch ſo weit entfernt von der ſtarren dogmatiſchen Satzung, daß es die Verheißung der Propheten vom Sohne David's mit kühner Unbekümmertheit um die poſitive und juriſtiſche Richtigkeit in einer Perſon erfüllt ſah, von der man doch nicht anders wußte, als daß ſie nicht davidiſcher Abkunft ſey. In dieſer Freiheit erhielt ſich aber das chriſtliche Bewußtſeyn nicht mehr, als es ſich in der Sphäre der Vorſtellung befeſtigen mußte und hier nicht umhin konnte, ſeine inneren Beziehungen und Zuſammenhänge mit der Vergangenheit zu äußeren Verhältniſſen zu objectiviren. Jeſus wurde nun genealogiſch als der Sohn David's bezeugt und bewieſen.

Welche Anſchauung könnte kühner ſeyn, als diejenige der erſten Anhänger Jeſu, welche einen Mann, der bekanntlich aus

Nazareth gebürtig und wie man nicht anders wußte, der Sohn ſeiner Eltern war wie ſeine Geſchwiſter, als den Sohn des lebendigen Gottes bekannten. Im Evangelium des Marcus iſt noch der Standpunct dieſer Anſchauung erhalten; wenn wir nun aber ſagen, daß er ſich nicht für immer in der Herrſchaft erhielt, daß er der Vorſtellung einer wirklichen Erzeugung Jeſu durch die Kraft der Gottheit wich, ſo wollen wir darunter wie in allen andern Fällen deſſelben Proceſſes, die wir noch kennen lernen werden, keineswegs eine Verderbniß des urſprünglichen Princips verſtanden wiſſen, ſondern die nothwendige Durchführung der Religions-Kategorieen, welche die innere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeyns in äußere, geſchichtliche Ereigniſſe umwandeln und in dieſe Ereigniſſe auch eine jenſeitige himmliſche Welt hineinziehen.

In dieſen Proceß hat das Evangelium, in welchem wir zuerſt die Anſchauung von der wunderbaren Erzeugung der Perſönlichkeit Jeſu finden, auch die Perſon des Vorläufers aufgenommen. Als Vorgänger ſtand der Täufer in der nächſten Beziehung zu dem Meſſias, wegen dieſes innigen Zuſammenhanges mußte ſeine Geſchichte in daſſelbe wunderbare Licht geſtellt werden, welches ſich über die Geſchichte des Herrn ergoß, und wenn dieſer wegen ſeiner meſſianiſchen Prärogative der Sohn des Höchſten war, ſo mußte die Geburt des Vorläufers wenigſtens ſo wunderbar erſcheinen, daß es in allen weſentlichen Puncten unverkennbar war, ſie ſey göttlich beſtimmt worden. So ſind nun ſeine Eltern, der Prieſter Zacharias und Eliſabeth, bis in ihr hohes Alter kinderlos geblieben. Als Zacharias im Tempel zu Jeruſalem ſeinen Dienſt verrichtete, erſchien ihm der Engel des Herrn, bringt ihm die frohe Botſchaft, daß Eliſabeth einen Sohn gebären würde, den er Johannes nennen ſolle und eröffnet ihm, daß ſein Sohn in der Kraft und im Geiſte des Elias dem Herrn vorangehen und ihm für ſeine Ankunft das Volk vorbereiten werde. Zacharias zweifelt und kann nicht begreifen, wie ihm und ſeiner Frau bei ihrem hohen Alter noch ein Sohn geſchenkt werden könne; da ſagt der Engel, er ſey Gabriel, der vor Gott ſtehe, er ſey im göttlichen Auftrage gekommen, ſeine

Botſchaft werde alſo gewiß in Erfüllung gehen und bis es geſchehe, ſolle Zacharias zur Strafe für ſeinen Unglauben ſtumm ſeyn. Eliſabeth hört in der That auf, unfruchtbar zu ſeyn und gebiert einen Sohn. Als das Kind am achten Tage beſchnitten werden ſoll, wollen ihm die Verwandten und Freunde den Namen des Vaters geben, aber die Mutter will es Johannes genannt wiſſen, obwohl Niemand in ihrer Verwandtſchaft ſo hieß, und als der Vater, dem man zuwinkte, was er meine, auf eine Tafel denſelben Namen ſchrieb, verwundern ſich alle über dieß wunderbare Zuſammentreffen. Zacharias aber bekam in dieſem entſcheidenden Augenblicke ſeine Sprache wieder und ſeine erſten Worte waren der Preis des Höchſten, der ſeinem Volke Erlöſung von ſeinen Feinden und Vergebung der Sünden ſchenken wolle.

Unſer Urtheil über dieſen Bericht iſt ſogleich fertig und begründet, wenn wir auf die Natur des religiöſen Bewußtſeyns reflectiren und in dieſem den Urſprung der Vorſtellung von den Engeln nachweiſen. Der religiöſe Geiſt iſt diejenige Zerſpaltung des Selbſtbewußtſeyns, in welcher die weſentliche Beſtimmtheit deſſelben dem Bewußtſeyn als eine von ihm verſchiedene Macht gegenüber tritt. Vor dieſer Macht muß ſich natürlich das Selbſtbewußtſeyn verlieren — denn es hat darin ſeinen eigenen Gehalt aus ſich herausgeworfen und ſoweit es ſich als Ich noch für ſich behaupten kann, fühlt es ſich vor jener Macht als Nichts, ſo wie es dieſelbe als das Nichts ſeiner ſelbſt betrachten muß. Dennoch kann das Ich als Selbſtbewußtſeyn ſich nicht ganz verlieren, in ſeinem ſubjectiven, weltlichen und von ſittlichen Zwecken erfüllten Denken und Wollen behält es noch ſeine Freiheit und in dieſe freiere Bewegung wird auch das religiöſe Bewußtſeyn und die geſchichtliche Entwicklung deſſelben unwillkührlich hineingezogen. Beides, das religiöſe Bewußtſeyn und das freie Selbſtbewußtſeyn treten ſomit in eine Berührung, ja Durchdringung, ohne welche das erſtere weder inwividuell lebendig noch einer geſchichtlichen Fortbildung fähig ſeyn könnte. So wie aber dieſe Lebendigkeit und Fortbildung nach ihrer erſten Beruhigung Gegenſtand der religiöſen Betrachtung werden, ſo werden ſie wie-

der dem Selbſtbewußtſeyn entriſſen, ſie treten dem Bewußtſeyn als fremde That gegenüber und nothwendig wird nun auch die Vermittlung, welche ſie innerhalb des Selbſtbewußtſeyns als deſſen eigene Bewegung geſetzt hatte, zu einer Maſchinerie, deren Fäden in einer jenſeitigen Welt geleitet werden. Die innern Schwingungen des Selbſtbewußtſeyns erſcheinen demnach dem außer ſich gekommenen Geiſte als die Boten einer oberen Welt und die Kriſen ſolcher Zeiten, in welche eine wichtige Entwicklung des religiöſen Geiſtes fiel, ſind durch dieſelben Boten, durch die Engel angeregt, verkündet und bis zum Abſchluß beaufſichtigt worden. Wenn der religiöſe Geiſt endlich eine längere Reihe von Entwicklungen des Selbſtbewußtſeyns überſieht, ſo kann er ſich den Gedanken von dem Zuſammenhange derſelben und von der weſentlichen Einheit ſeiner innern Welt nicht anders als nur ſo objectiviren, daß er die Einheit aus ſich herauswirft und in den verſchiedenen Epochen der Geſchichte Einen und denſelben Engel oder die Bürger des Engelreiches, das über der wechſelnden Erſcheinungswelt der Geſchichte daſſelbe bleibt, als Diener des göttlichen Rathſchluſſes annimmt. Engel, welche der alten Welt das Heil ſchon gebracht hatten und als Vermittler des Jenſeits und Dieſſeits dienten, müſſen alſo auch der Vollendung dienen, ſie ankündigen und ihren Eintritt verherrlichen.

Wenn der Zweifel an der empiriſchen Wirklichkeit dieſer idealen Effulgurationen des religiöſen Bewußtſeyns angebrochen, ja die Gewißheit, daß ſie nur zu der phänomenen logiſchen Welt des Geiſtes gehören, eingetreten iſt, ſo kann die Apologetik, dieſe Halb-Wiſſenſchaft, wenn ſie dennoch die objective Wirklichkeit derſelben vertheidigen will, nur Niederlagen erleiden. Ja ſie muß — es bedarf aber dazu keiner großen Mühe — ſie muß zur Niederlage gebracht werden, weil ſie mit ihren Reden die Geſchichte aller Würde und Bedeutung beraubt, und man darf nur ja nicht meinen, daß es die Wiſſenſchaft im Kampfe mit ihr noch mit der Religion als ſolcher zu thun hat.

„In der Umgebung des höchſten Wunders der Menſchengeſchichte, ſagt Neander*), wodurch dieſelbe in eine innige Ge-

*) a. a. O. p. 18.

meinſchaft mit dem Himmel geſetzt werden ſollte, erſcheinen die in die Menſchheit hineinleuchtenden Strahlen einer ſonſt verhüllten unſichtbaren Welt als etwas harmoniſch Zuſammengehöriges.“ Allerdings: in der perſönlichen Vollendung der bisherigen Geſchichte müſſen die Genien der Geiſterwelt zuſammentreffen. Das aber iſt in der That nur ſo zu denken, daß in der Perſon Jeſu die geſchichtlichen Vorausſetzungen, die bisher in einzelnen geſchichtlichen Geiſtern vertheilt waren und auseinanderlagen, vereint wurden und ſo um ihn herum jene Geiſter als Diener erſcheinen, welche ſeine Ankunft eingeleitet und angekündigt haben. Dieſe Dialektik, daß in der Perſon Jeſu die vorbereitenden Vorausſetzungen vereinigt waren, iſt für das religiöſe Bewußtſeyn in eine andere Welt hinausgeworfen und jene Vorbereitungen und Bedingungen zu einzelnen Lichtpuncten verſelbſtſtändigt erſcheinen nun als Geiſter einer ſonſt „verhüllten Welt,“ weil in der That für das religiöſe Bewußtſeyn, wie für die Apologetik die wirkliche geſchichtliche Welt eine verhüllte iſt.

Was vermag wohl die Apologetik, auch wenn ſie ſich noch ſo ſehr in Worten übernimmt, gegen die einfache, ruhige, nüchterne Wiſſenſchaft! Was hilft es, wenn Lange*) ausruft: „man wird zugeben müſſen, daß Gott auch einen Hofſtaat haben kann, ſo edelgeboren, ſo geiſtig rein und hoch, wie es dem Könige gemäß iſt.“ Sonderbar! In ihrem höchſten Pathos handelt die Apologetik noch um das „kann“ und die ungläubige Kritik weiß doch, daß der Geiſt in der That einen glänzenden Hofſtaat hat, nämlich in den hervorragenden geſchichtlichen Geiſtern, die das Selbſtbewußtſeyn bereichert und durch ihre Kämpfe auf einen höhern Standpunct fortgerückt haben. Gegen dieſen „Hofſtaat“ ſind „die Umgebungen des Herrn der Herrlichkeit in den lichteſten, hehrſten Räumen ſeiner Schöpfung“ das finſtre vacuum der gedankenloſen Phantaſterei.

Wo hat die Apologetik ihre Augen, wenn ſie ſagt**): „Olshauſen meinte mit Recht, der religiöſe Geiſt könne (!) bei ſeinem

*) a. a. O. p. 46.
**) Lange a. a. O. p. 47.

Eintreten in die Welt von religiöſen Geiſtern umſchwebt ſeyn“? Könne? Standen denn nicht in der That um die Wiege des Stifters der chriſtlichen Religion die Geiſter, die zerriſſen von ihren bisherigen Arbeiten Ruhe und die Löſung des Räthſels ſuchten? Bedarf es noch des Engelputzes, wenn Volksgeiſter ſogar und die Geiſter der alten Religionen des Zukünftigen harrten? Die wahrhafte Umgebung für das Auftreten Jeſu, war die Empfänglichkeit des geſchichtlichen Geiſtes.

Nur die verzweifelte Lage der Sache kann den Apologeten zur Flucht in ein ganz fremdes Gebiet zwingen, daß er fragt*): „wie viele Engelserſcheinungen wären wohl aufzuzählen in den Dichtungen der neueren Zeit!“ Wahrhafte Kunſtwerke, die doch allein in Betracht kommen könnten, wüßten wir nur ſehr wenige. Und wären es tauſende, was bewieſe es für die proſaiſche Realität der Engelwelt? Doch dieſen Beweis hat auch der Apologet nicht im Sinne: er will nur an unſern Geſchmack, an unſere Vernunft appelliren und uns erinnern, daß wir Beide nicht verläugnen ſollen. „Die Modernen, das will er uns nur zu Gemüthe führen, fanden an dieſer Idee, daß ſie erſtlich ſchön ſey, zweitens der Vernunft nicht anſtößig und dieß iſt ſehr viel.“ Iſt ſehr wenig! Iſt Nichts! In der Kunſt werden die innern Beſtimmungen der Perſönlichkeit zu ſelbſtſtändigen, äußern Mächten objectivirt, die Kunſt kann ſogar ſo weit gehen, daß ſie im Drama die negative Macht und die ſchützende, poſitive Gewalt der Perſönlichkeit im Satan und in guten Engeln für ſich hervortreten laſſen kann, aber ſie kann es nur und darf ſogar dieſe Erſcheinungen ſich vollkommen frei bewegen laſſen, weil ſie gewiß iſt, daß daſſelbe Selbſtbewußtſeyn, für welches ſie arbeitet, dieſe freien Puncte wieder in ſeine abſolute Einheit zurücknehmen wird. Mephiſtopheles iſt uns Fauſt's innere Seele, die ihm nur in der Kunſt äußerlich gegenübertreten darf: wie würde aber die Kunſt den anſehen, der aus ihr beweiſen wollte, daß wir uns mit dem locus theologicus von den Engeln wieder befreunden müßten? Mit den guten Engeln weiß noch dazu nicht einmal die Kunſt

*) Lange a. a. O. p. 45.

viel anzufangen, das Drama kann sie höchstens in einem Vorspiel gebrauchen, weil sie keiner lebendigen Bewegung fähig sind, und die Malerei ist über die Inferiorität dieser Phantasiegestalten längst mit sich und der Vernunft ins Reine gekommen, wenn sie ihnen in den Flügeln ein thierisches Attribut gegeben hat.

Schleiermacher sagte bekanntlich, der Engelglaube habe seine Wurzel in dem natürlichen Verlangen unsers Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen als in der menschlichen Gattung verwirklicht sey, dieses Verlangen sey aber für uns durch die Vorstellung befriedigt, daß auch andere Weltkörper außer dem unsrigen auf eine entsprechende Weise bevölkert seyen. Das hieße aber eine Transscendenz mit einer andern und noch dazu mit einer in dieser Frage unnöthigen vertauschen. Jenes Bedürfniß hatte vielmehr die Menschheit, weil sie den unendlichen Reichthum von Geist in der Fülle der geschichtlichen Volksgeister und deren Heroen noch nicht überschauen und in der Geschichte sich noch nicht der innern Vermittlung des Geistes bewußt seyn konnte. Für uns bedarf es keines Engelglaubens mehr, nicht etwa wegen der Mehrheit der Welten, sondern weil wir die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welches alle Vermittlungen in sich selber trägt, erfaßt haben.

Wenn der Vorstellung von Engeln keine Wirklichkeit entspricht, so brauchen wir auch nicht darüber ausführlicher zu seyn, daß von einer Rangordnung unter ihnen, auf die sich Gabriel in seiner Botschaft an Zacharias beruft, nicht die Rede seyn könne, und wenn Lange sagt*): „aus der Idee des Engels bildet sich sehr leicht der Gedanke an einen Engel von besonderer Stellung," so ist unsere Antwort, daß diese Bildung gar nicht so leicht vor sich gehen konnte, weil die Vorstellung von den Engeln es mit einem Gedankending zu thun hat, was nur sehr schwer einiger Bewegung und Unterscheidung fähig ist. Unsere Antwort wird durch die Geschichte bestätigt, welche uns lehrt, daß die Juden erst seit der Zeit des Exils dahinter kamen, daß es unter den Engeln Rangordnungen und Namen gebe, und zu guter Letzt

*) a. a. O. p. 49.

können wir — was den aprioriſchen Nerv jener Behauptung betrifft — kurz bemerken, daß es von dem „Gedanken an einen Engel von beſonderer Stellung," hätte er ſich auch noch ſo leicht bilden können, bis zur Wirklichkeit eines ſolchen Engels noch ſehr weit iſt, um ſo weiter, je mehr die allgemeine „Idee des Engels" von der Wirklichkeit entfernt iſt.

Selbſt das Auffallende, daß ein Engel einen hebräiſchen Namen habe, muß der Apologet als ganz natürlich darſtellen. Lange beruft ſich zu dem Zwecke auf die Natur der hebräiſchen Namen überhaupt. „Die Namen Adam, Abraham, Iſrael z. B., ſagt er, ſind ſolche Ideale von Namen, wie ſie ſich in der Offenbarungsſprache ſo reichlich ausgebildet haben und wie ſie darum auch als reelle und weſentliche Bezeichnungen im Himmel anerkannt werden." Allein 1. die hebräiſchen Namen erſcheinen als ideal, weil ſie religiöſe Beziehungen haben. Dabei ſind ſie aber alle ziemlich einförmig. 2. ideal und treffend zugleich ſind ſie nur zuweilen in dem Falle, wenn ſie mythiſch gebildet ſind, wie Adam, Abraham. Was endlich 3. ihre Anerkennung betrifft, ſo bleibt dieſe ihnen für immer im Himmel der Anſchauung und, wenn ſie treffend ſind, vor dem Richterſtuhl der äſthetiſchen Beurtheilung geſichert, aber damit iſt die empiriſche Realität derjenigen, denen ſie gegeben ſind, noch lange nicht bewieſen.

Wenn die Engelserſcheinung nicht mehr der Wirklichkeit angehört, wie Vieles in dem vorliegende Berichte fällt dann hinweg! Es kann dem Zacharias nicht mehr verkündet werden, daß ihm ein Sohn geſchenkt werden würde, der zum Vorläufer des Meſſias beſtimmt ſey; der Name und die Lebensweiſe deſſen, der im Geiſte des Elias auftreten ſollte, konnte nicht vor der Geburt deſſelben geboten werden. Zacharias konnte an der Botſchaft nicht zweifeln, er konnte zur Strafe für ſeinen Unglauben nicht mit Stummheit geſtraft werden und das wunderbare Zuſammentreffen, daß die Mutter dem Knaben denſelben Namen geben wollte, den der Engel geboten hatte, gehört nun nicht mehr der Geſchichte an.

Aber iſt es geſchichtlich, daß der Täufer aus einer Prieſter-

familie entſproſſen, daß er ein Spätgeborener ſey? Was den letzteren Punct betrifft, ſo hat Strauß bereits gezeigt, daß „man von bedeutenden Männern gerne annahm, daß ſie Spätgeborene ſeyen.“ Dieſe Annahme liege im „Geiſte der hebräiſchen Sagenpoeſie“, wie mehrere Fälle im A. T. beweiſen, und ihr Motiv ſey im evang. de nativ. Mariae ausgeſprochen, wo es ausdrücklich heiße: wenn Gott Unfruchtbarkeit verhänge, geſchehe es zu dem Zwecke, damit, wenn ſie wieder abgewendet werde, daß Kind nicht als eine Frucht der Luſt gelte, ſondern als göttliches Geſchenk anerkannt werde*). Allein dieſes Motiv möchte wohl nicht ſo ſtark ſeyn, daß es ſo viele ähnliche Sagen hätte hervorbringen können, und den Apologeten wird es ſchwerlich von der Ausrede zurückhalten, es habe ſich wenigſtens hier beim Johannes ſo treffen können, daß er ein Spätgeborener war. Außerdem iſt jene Kategorie der „Luſt“ ſelbſt noch ein religiöſer Ausdruck und jenes vermeintliche Motiv, fern davon die geheime Seele der „Sage“ zu erklären, iſt durchweg nur eine tautologiſche Definition der Sage, d. h. aus dem Zauberkreiſe derſelben noch nicht herausgetreten. Setzen wir aber ſtatt „Luſt“ vielmehr die Kategorie der „geſchichtlichen Vermittlung“**) und ſagen wir, als ſpätgeborenes göttliches Geſchenk galten der religiöſen

*) Strauß, L. J. Dritte Aufl. I, 149.

**) Strauß (a. a. O.) will zwar an die Stelle des Ausdrucks „Luſt“ auch einen andern ſetzen, nämlich „Natur“, allein das bleibt immer noch eine Tautologie und iſt nur die Uebertragung des Ausdrucks aus ſeiner ſpeciellen Beſtimmtheit in die Allgemeinheit, aber in die Allgemeinheit, welche dem Kreiſe der Anſchauung, die erſt erklärt werden ſoll, ſelbſt noch angehört. Daß die religiöſe Anſchauung das Neue dem Naturzuſammenhange entreißt, iſt nur das Factum, deſſen Erklärung erſt damit gegeben iſt, wenn der geheime Trieb dieſer Anſchauung vielmehr als das Beſtreben, die wahre Vermittlung einer geſchichtlichen Erſcheinung aufzuſuchen, bezeichnet wird. Die religiöſe Anſchauung will den Urſprung einer ſolchen Erſcheinung rein und allein in der göttlichen Macht und Gnade begründen und die „geſchichtliche Vermittlung“ zu dieſem Zweck ausſchließen. Ihr als Anſchauung iſt aber die erſte Kategorie der geſchichtlichen Vermittlung zu abſtract und in ihrer plaſtiſchen Darſtellung fremd: ſie kann daher nur zur Kategorie des Natürlichen greifen, um gegen dieſe ihre Polemik auszuüben.

Anſchauung bedeutende Männer, die in wichtigen Epochen geboren wurden, weil ſie die vermittelnde Macht der Geſchichte nur im Jenſeits ſieht, ſo iſt die Sache erklärt. Das Eigenthümliche mancher Epochen, daß die Geſchichte alle Zeugungsfähigkeit und Productionskraft verloren zu haben ſcheint und in der allgemeinen Erſchlaffung dennoch auf einmal die Kraft eines neuen Princips aufſteht und Helden ſchafft, das muß ſich die religiöſe Anſchauung nur daraus erklären, daß das Neue wunderbar von Gott gewirkt ſey. Sie ſieht nicht, daß in ſolchen Epochen die ſcheinbare Erſchlaffung und der Hervorgang der neuen Kraft zuſammengehören und nur verſchiedene Erſcheinungen deſſelben Gehalts ſind; und weil ſie nicht in die geheime Welt des Selbſtbewußtſeyns zu dringen vermag, um hier in der ſcheinbaren Abgeſtorbenheit den Schlaf zu erkennen, der ſo lange neue Kräfte ſammelt, bis das Erwachen nothwendig eintritt, ſo nimmt ſie ſtatt des innern Gegenſatzes einen äußern zwiſchen der obern und untern Welt an. Selbſt dieſe Kategorieen kann aber das religiöſe Bewußtſeyn nicht rein für ſich behaupten, ſo lange es ſich ſchöpferiſch verhält, ſondern um ſich darzuſtellen, muß es ins Individuelle, Einzelne gehen und den Gedanken der Abgeſtorbenheit einer Periode und der Erweckung einer neuen Zeit prägt es ohne Reflexion und mit plaſtiſchem Inſtincte in der Perſon des epochemachenden Heroen aus, der nun der Spätgeborene eines greiſen Ehepaares und das Kind göttlicher Gnade iſt. Ein ſolches ſpätgeborenes Kind iſt der Täufer, denn ſeine Perſon war die Gränzmarke zwiſchen der Erſchlaffung der vorhergehenden Jahrhunderte und dem Aufgange der Heilsſonne, und die ausgebreitete Dialektik der Geſchichte wird nun in die Kümmerniß eines greiſen Ehepaares und deſſen ſpäte Begnadigung mit dem Sohne, der im Geiſte des Elias wirken ſollte, zuſammengezogen.

Wie einzelne Züge der Darſtellung beweiſen, hat der Evangeliſt die altteſtamentlichen Erzählungen benutzt, die gleichfalls die ſpäte Geburt auserwählter Männer berichten, aber dieſe Berichte brachten ihn nicht zu ſeiner Anſchauung und Compoſition, ſondern weil er in ihnen dieſelbe Idee fand, von der er geleitet wurde, gebrauchte er ſie zu ſeiner Darſtellung.

Das Einzige, was von dem Bericht als geſchichtlich übrig bliebe, wäre nun bloß die Notiz, daß der Täufer der Sohn eines Prieſters ſey. Wie unendlich hoch muß man aber dieſe Notiz halten, wenn man ſie in ihrer kahlen Bedeutungsloſigkeit, wonach die prieſterliche Abſtammung des Täufers doch Nichts mehr als ein Zufall wäre, behaupten und nicht vielmehr in ihr auch noch die Kunſt der religiöſen Anſchauung ſehen wollte. Der Gedanke, daß der Täufer, der das Volk zu ſeinem Meſſias führte, die ſchönſte Blüthe des Prieſterthums in Iſrael ſey, gab ihm einen Prieſter zum Vater; die Anſchauung, daß der Täufer auftrat, als die prieſterliche Vermittlung in Iſrael erſchlafft und für die Erzeugung eines andern Lebens kraftlos zu ſeyn ſchien, machte ſeinen Vater zu einem bejahrten Prieſter, der in ſeiner Ehe vergebens auf einen Nachkömmling gehofft hatte*); endlich war es aber bekannt, daß die theokratiſche Obrigkeit in Iſrael ſich für das Neue unempfänglich zeigte, daß das Prieſterthum in die Erfüllung der alten Weiſſagungen ſich nicht finden konnte, daher kommt der Unglaube des Zacharias, der in ſeiner Perſon die Rolle ſeines Standes durchführen muß.

Die Kritik hat daran Anſtoß genommen, daß der Zweifel des Zacharias ſo hart geſtraft wird, während doch Maria, die nicht weniger bei dem Empfang der Engelbotſchaft an der Möglichkeit des Erfolgs zweifelte, und Abraham gleichfalls für eine ähnliche Verſchuldung ſtraflos blieben. Vergebens bemüht ſich der Apologet dieſen Widerſpruch von der himmliſchen Juſtiz zu entfernen. Wenn er ſagt**), „Abraham ſprach den Einwurf nur in ſeinem Herzen", ſo müſſen wir ihn daran erinnern, daß Gott auch ins Herz ſieht***);

*) Siehe Weiße, evang. Geſch. I, 192.

**) Lange a. a. O. p. 52.

***) Ehrwürdiger Calvin! Du haſt die Widerſprüche der Schrift wie nur Einer gefühlt und dich von ihnen martern laſſen, aber von ſolchen Frivolitäten, wie ſie die neuern Apologeten zu tauſenden begehen, haſt du dich doch frei erhalten. Hätte doch Lange, ehe er ſeine Blasphemie niederſchrieb, nachgeſehen, wie würdig und edel Calvin die Schwierigkeit zu löſen ſucht. „Und doch, ſagt der Reformator zu Luk. 1, 18, iſt Gideon nicht getadelt worden, da er ein zwiefaches Zeichen forderte. Sogar die

oder meint er*), „das Verſtummen des Zacharias war ihm ohne Zweifel als Zeichen, daß ihm Eliſabeth einen Sohn gebären würde, eine höchſt angenehme Strafe", ſo berufen wir uns auf den Bericht, wonach dem Zacharias die Stummheit ſchlechthin nur als Strafe auferlegt wird. Etwas aufdringlich ſagt endlich der Apologet: „ſollte dem Zacharias ein anderes milderes Zeichen gegeben werden, ſo könnte man den Kritiker erſuchen, dieß näher anzugeben." Ein ſchöner Kritiker, der ſich dazu reizen laſſen wollte, einmal zum Dichter zu werden! Er begreift nur das Gegebene und erklärt ſeine Entſtehung. Im gegenwärtigen Fall hat er genug gethan, wenn er es ſagt, daß die Stummheit des Zacharias nach der Anlage des Berichtes dazu dienen ſollte, damit der von dem Engel vorgeſchriebene Name des Kindes ein Geheimniß bleibe und die Vorausbeſtimmung deſſelben um ſo ſtärker hervortrete, wenn die Mutter dem Kinde denſelben Namen geben will, ohne von dem Gebot des Engels Etwas gehört zu haben. Sobald daher dieß wunderbare Zuſammentreffen geſchehen iſt, erhält Zacharias den Gebrauch der Zunge wieder. Wie aber der Name überhaupt dem Evangeliſten ſo bedeutend ſeyn konnte, hat bereits Weiße treffend erklärt, wenn er ſagt**), der Name weltgeſchichtlicher Männer verwachſe allmählig mit ihrer Perſönlichkeit ſo ſehr, daß Beides endlich Eins ſcheint und ihre Verknüpfung dem religiöſen Bewußtſeyn nur als göttliche Fügung erklärbar iſt.

Maria iſt eine ſolche Ausnahme. Ich geſtehe, wenn man nur auf die Worte ſieht, ſo hatten entweder Alle gleiche Schuld oder Zacharias hatte nicht gefehlt. Aber da es ſich geziemt, die Worte und Werke der Menſchen nach der Stimmung des Herzens — ex cordis affectu — zu beurtheilen, ſo müſſen wir uns vielmehr bei dem Urtheil Gottes beruhigen, der ins Verborgene des Herzens ſieht." Calvin fehlt zwar wieder gegen den Spruch: „aus deinen Worten u. ſ. w." (Matth. 12, 37.), der Apologet muß immer nach einer Seite hin fehlen, aber er hat doch nicht nach der Seite hin gefehlt, nach welcher hin der neuere Apologet gefaſelt hat.

*) Lange, p. 51.

**) a. a. O. p. 194.

§ 3.

Die übernatürliche Erzeugung Jesu.

Marcus weiß zwar noch nicht, daß der Vater Jesu Joseph heißt — diese Namengebung fällt in spätere Zeit — er kennt nur den Namen der Mutter, aber da er auch Brüder und Schwestern des Herrn erwähnt (C. 6, 3.), so setzt er voraus, daß Jesus in derselben Weise Sohn der Maria sey wie seine Geschwister. Ihm ist Jesus in der Ehe gezeugt; und würde er wohl als der erste Evangelist von dem Wunder der übernatürlichen Erzeugung geschwiegen haben, wenn er davon Etwas gewußt hätte?

Nach einem so sichern Datum brauchen wir nur zu untersuchen, wie die Anschauung, die wir in der Schrift des Lukas und Matthäus finden, entstanden ist. Diesen Entstehungsproceß hat Strauß bekanntlich in der jüdischen „Zeitvorstellung" zu begründen versucht. Eine bestimmte Veranlassung jene Anschauung auszubilden, habe zum Theil schon in dem einmal für den Messias üblich gewordenen Titel „Sohn Gottes" gelegen. Der natürlichen Neigung, diesen Titel des Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, seyen der Ausspruch Psalm 2, 7 und die Uebersetzung der Siebenzig von Jes. 7, 14 entgegengekommen. „Hierauf wurden dann die Begriffe von Gottessohn und Jungfrauensohn in der Art durcheinander ergänzt, daß man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte*)." Daß die Entstehung einer solchen Anschauung „vom jüdischen Standpuncte aus" sich unmöglich erklären lasse, darf der Apologet nicht behaupten, da er sich nicht gern so entschieden ausspricht und das Bewußtseyn hat, daß auch seine Sätze, wenn sie scharf betrachtet werden, nicht ausdauern können. So zieht er es nun vor seine Bedenken dagegen auszusprechen, ob denn jene Erklärung sich „so leicht" vollziehen lasse, wie der Kritiker vorauszusetzen scheine. „Berücksichtigen wir, sagt Neander, den Gott und Welt in unendlicher Kluft auseinanderhaltenden jüdischen Monotheismus, wie derselbe besonders in Palästina vorherrschte,

*) Strauß, L. J. I, 233. 234.

die dieſem Standpuncte eigenthümliche Achtung vor der Ehe, die hier heimiſche Auffaſſung der Idee vom Meſſias als von einem gewöhnlichen durch nichts Uebernatürliches ausgezeichneten Menſchen, der erſt bei ſeiner feierlichen Weihung für den Meſſiasberuf mit göttlicher Kraft ausgerüſtet werden ſollte, ſo lag einem ſolchen Standpuncte die Erzeugung des Mythus von einer jungfräulichen Geburt des Meſſias gewiß fern*)." Gewiß! die Sache wäre damit beinahe ausgemacht, aber auch nur beinahe, und die Kritik in eine faſt unüberwindliche Schwierigkeit verwickelt, wenn ſie ſich, wie wir hier den Kritiker wie den Apologeten thun ſehen, nur in den engen Gränzen Paläſtina's und der dortigen „Zeitvorſtellungen" halten müßte. Aber das braucht, ja ſie darf es nicht. Ganz wäre ihre Sache zwar noch nicht verloren, wenn ſie auch nur auf die jüdiſche Vorſtellung ſich beſchränken müßte; denn damit muß ſie den Apologeten noch immer in Furcht ſetzen, daß ſie ihm zu Bedenken gibt, wie denn nun Gott ein ſo außerordentliches Wunder hätte wagen dürfen, was allen Vorſtellungen des jüdiſchen Volks ſo hart widerſprochen hätte und deſſen innere Bedeutung zu faſſen ein Volk, das zwei Jahrtauſende von ihm geleitet und unterrichtet war, ganz unfähig geweſen wäre. Sie hätte aber in der That ein abſolutes Recht zu der Behauptung, daß der jüdiſche Monotheismus nicht nur in der Trennung von Gott und Welt beſtand, ſondern in ſeiner Entwicklung — ſiehe die Pſalmen und Propheten — ſich unabläſſig beſtrebt hatte, den Unterſchied in der Anſchauung der Einheit aufzuheben. Konnte nun nicht die Anſchauung von der gottgezeugten Perſönlichkeit des Meſſias die Vollendung einer Arbeit ſeyn, welche den jüdiſchen Geiſt ſo lange beſchäftigt hatte?

Ja, ſie war dieſe Vollendung, aber als ſolche ging ſie nur nicht von dem jüdiſchen Bewußtſeyn aus; ſie war nicht das Reſultat, das in gerader Linie aus jüdiſchen Zeitvorſtellungen hervorging, ſondern ſie kam rein und allein aus dem Leben der chriſtlichen Gemeinde, welche aus ihrer innern Tiefe die Idee erfaßte und zu deren Darſtellung die Vorbereitungen derſelben im

*) L. J. Chr. p. 10.

A. T. verwandte. Nie hätte die Gemeinde dazu kommen können, die Anschauung, die wir bei Lukas und Matthäus vorfinden, auszubilden, wenn sie den Gehalt, den sie darin niedergelegt hatte, nicht als ihre innere Erfahrung erlebt, nämlich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht als ihr Wesen erfaßt hätte. Das hebräische Volk ist in den wüsten Kämpfen seiner Wollust, die es in den Naturdienst hineinzog, und seines Starrsinnes nie dahin gekommen, daß es sich als wirkliche Gemeinde und — bildlich gesprochen — als die Wohnung des göttlichen Geistes hätte denken können. Daher ist es auch zu erklären, daß seine höchsten Anschauungen vom Messias — diese objectiven Darstellungen seiner innern Erlebnisse, Hoffnungen und Postulate — bei allem Streben zur Aufhebung des wesentlichen Gegensatzes es doch nie zu einer vollendeten Einheit des Getrennten gebracht haben. Der christlichen Gemeinde wurde der Gedanke und die Empfindung dieser Einheit gerade dadurch möglich, daß sie den Gegensatz vollendete und der Allgemeinheit des Göttlichen nicht mehr den Trotz und Eigensinn des Menschlichen entgegenstellte, sondern das Menschliche überhaupt als sündhaft entgegentreten ließ, wodurch an sich schon der Gegensatz als unberechtigt, nichtig und als aufgehoben erscheint.

Aus dieser Dialektik des Gegensatzes erhellt es aber sogleich, in welcher Weise sich die Gemeinde als göttlichen Geschlechtes und als die Einheit des tiefsten Unterschiedes betrachten mußte. Als Resultat der geschichtlichen Entwicklung des Selbstbewußtseyns sich zu begreifen, war ihr unmöglich — denn das Menschliche erschien ihr ja als ohnmächtig, da alle Macht nur in Gott ist; auch als ein Werk, in welchem göttliche und menschliche That sich vereinigen, konnte sie sich nicht denken — denn das Menschliche steht so lange als sündhaft für sich da, bis es von dem Göttlichen durch dessen alleinige That zu Gnaden angenommen und zum Gefäß seiner geschichtlichen Erscheinung umgewandelt wird, — in ihrer Selbstanschauung ist sie daher ein Werk, das ohne menschliches Zuthun von Gott gesetzt ist. Mit dieser Anschauung ist aber nach der Natur des religiösen Geistes sogleich der Schritt zum Individuellen gesetzt oder vielmehr jene An-

ſchauung kann ſich nicht einmal rein für ſich allein bilden und behaupten, ſie muß vielmehr immer ſogleich in individueller Faſſung auftreten und ſo kommt es, daß die Gemeinde die Gewißheit von der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Anſchauung der Perſon ihres Stifters ſich vergewiſſert und endlich das Axiom, daß jene Einheit nur durch Gott geſetzt ſey, in der Anſchauung von der Erzeugung Jeſu ausgeprägt hat. Wenn dieſe Ausprägung vollendet iſt und Jeſus als der gottgezeugte Sohn der Jungfrau gilt, ſo hat die ſchöpferiſche Plaſtik des religiöſen Bewußtſeyns ihr Werk vollbracht und die innere Natur des Selbſtbewußtſeyns, das mit dem chriſtlichen Princip geſetzt iſt, ſteht nun draußen als die Geſchichte der Geburt Jeſu fertig da.

Dieß ungeheure Werk der Anſchauung konnten nicht jüdiſche Zeitvorſtellungen, konnten auch nicht einzelne Ahndungen des A. T. hervorbringen, es konnte nur von der Idee, welche die Gemeinde beſeelte und deren plaſtiſchen Inſtinct reizte, ausgehen — oder beſtimmter ausgedrückt, angeregt werden. Denn zur Ausführung des Werkes bedurfte es auch mannichfachen äußern Materials, welches an ſich jener Idee verwandt war, von ſeiner Seite wieder als äußeres Reizmittel wirkte und endlich von der höheren Idee aſſimilirt wurde. Zu dieſen Reizmitteln gehörten aber nicht nur die altteſtamentlichen Anſchauungen von dem Geſalbten, den Jehova zeugt, und von dem Sohn der Jungfrau, ſondern eben ſo die heidniſchen Anſchauungen von den Heroen, die von den Göttern gezeugt ſind. Wir müſſen es ſogar ausſprechen*), daß erſt durch die Verbreitung des Chriſtenthums in der heidniſchen Welt und durch die Berührung und Verſchmelzung mit deren Anſchauungen die gewaltige Kühnheit möglich wurde, welche dazu gehörte, daß der göttliche Urſprung in jener Weiſe, wie ihn Lukas und Matthäus berichten, für möglich und gewiß gehalten wurde.

Die Anſicht übrigens, „daß der eheliche Beiſchlaf ſündhaft ſey,“ iſt der Entſtehung dieſer Anſchauung völlig fremd und hat auch nicht im Entfernteſten dabei mitgewirkt. An die menſchliche

*) alſo Weiße (ev. Geſch. I, 176–179.) beiſtimmen.

Schwäche und Sündhaftigkeit war hier viel allgemeiner und umfassender gedacht, nämlich in jener Rücksicht, daß das Menschliche die Aufhebung des wesentlichen Gegensatzes nicht bewirken könne. Es ist daher im Grunde eine Inconsequenz, wenn der mütterliche Antheil an der Erzeugung Jesu noch stehen bleibt; diese Inconsequenz war aber unvermeidlich, wenn die religiöse Anschauung den Boden des Wirklichen nicht ganz verlassen oder den letzten Rest des Naturgesetzes nicht aufheben wollte. Andererseits war das Weib für die Gestaltung der Idee, um die es sich hier handelte, nothwendig, da das Menschliche nicht als schlechthin unfrei und unthätig dargestellt werden konnte und das religiöse Bewußtseyn immer in den Widerspruch fällt, daß es dem Göttlichen alle Macht und Freiheit zuschreibt und in demselben Augenblicke dem Menschen doch auch noch Einiges von diesen herrlichen Attributen zuerkennen muß. Die Empfänglichkeit nämlich, welche doch richtig verstanden alle Macht und Freiheit, wenn auch nur an sich oder im Zustande der Ruhe und Verborgenheit ist, wird der Seite des Menschlichen noch gelassen. So ist die Jungfrau jener Anschauung nur die individuelle Objectivirung des Weibes des Gedankens oder der Kategorie der Weiblichkeit, nämlich der Empfänglichkeit, welche die göttliche Offenbarung voraussetzt. Wenn auch das Alte aus sich selbst das neue Princip nicht erzeugen kann und das Neue sich durch seine eigene Kraft setzt oder vielmehr durch einen unmittelbaren göttlichen Act gesetzt werden muß, so muß es doch auf dem Boden des Alten geschehen, welches dann in der individuellen Ausarbeitung dieser Anschauung als weiblich und nach seiner unvermischten Reinheit als jungfräulich erscheint.

Die allgemeinen Kategorieen des Selbstbewußtseyns und die individuelle Verkörperung derselben sind in der ursprünglichen Anschauung noch unbefangen Eines, ihre Einheit blieb auch für den unbefangenen Glauben und bleibt nicht weniger ungefährdet, wenn sie von der Kritik begriffen und erklärt wird. Aber die Apologetik ist zu beklagen, wenn sie jenes Band zerreißt, den Gedanken verliert und das Individuelle in die dürftigste Empirie herabzieht. „Die innige Sehnsucht des weiblichen Israel nach

dem Meſſiaskinde, ſagt Lange*), hat endlich Geſtalt gewonnen in der reinſten, jungfräulichen Erſcheinung iſraelitiſcher Weiblichkeit.“ Der Verſuch dieſe Sehnſucht, die in der urſprünglichen Anſchauung im Grunde die allgemeine Erwartung des Heils im Volke Iſrael und in der Welt überhaupt iſt, nun auch einmal ſo empiriſch zu faſſen, daß es auf die Vorſtellung hinauskommt, die Weiber oder Jungfrauen hätten nach dem Meſſiaskinde Sehnſucht empfunden, dieſer Verſuch iſt entweder frivol zu nennen oder albern.

Mit dem gewöhnlichen und, wie es ſcheint, unſterblichen Vorurtheile, welches die höhere Stellung des chriſtlichen Princips bedroht glaubt, wenn in ihm jüdiſche und heidniſche Elemente verarbeitet nachgewieſen werden, glauben wir uns hinreichend abgefunden zu haben: wir ſagen es ja nicht nur wie jene Ankläger, ſondern wir führen es auch aus, daß das chriſtliche Princip unendlich über jenen Elementen ſtehe und von ihnen nicht erzeugt werden konnte. Freilich verſtehen ſie die Sache zugleich ſo, daß der Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns und die heidniſche Anſchauung auch deshalb unendlich verſchieden ſeyen, weil die letztere nur menſchliche Dichtung, der erſtere „göttliche Thatſache“ ſey, wir ſind aber gewiß, daß wir die hohe Bedeutung des chriſtlichen Princips unverletzt laſſen können, ohne es nöthig zu haben, die Anſchauungen des Heidenthums als bloße Dichtung herabzuſetzen. Auch im Heidenthum wirkten allgemeine Religions-Kategorieen, weil es wie alle Religion ein weſentlicher Proceß des Selbſtbewußtſeyns iſt; auch in ihm fühlte ſich der Geiſt von ſeinem innern Gegenſatz beunruhigt und ſuchte in der Anſchauung Gewißheit der Ruhe und Verſöhnung. Aber iſt denn der Unterſchied des Heidenthums und des chriſtlichen Princips nicht auch dann noch vollkommen erhalten, wenn er als ein Unterſchied innerhalb des Selbſtbewußtſeyns begriffen wird? Iſt dieß nicht erſt der vernünftige, wahre Unterſchied, wenn er in die Eine Welt des Selbſtbewußtſeyns verlegt wird?

Die heidniſche Anſchauung von den Götterſöhnen faßte den

*) a. a. O. p. 68.

wesentlichen Gegensatz des Selbstbewußtseyns und seiner Auflösung noch oberflächlich, weil beiden Seiten noch die Natürlichkeit anhaftete, weil auch die allgemeine Seite des Göttlichen noch in der Form besonderer Mächte gedacht wurde, also der Gegensatz nicht rein und seine Auflösung leicht und schmerzlos war. Der Gott, der selbst noch natürliches Pathos in sich trägt, der ein besonderes Subject neben Anderen ist, kann auch dem endlichen Geiste nicht unendlich entfremdet werden und wird sich leicht bewegen lassen, mit ihm wieder vertraut zu werden, wenn der Friede einmal gestört war; ja es kann nicht einmal sehr auffallend erscheinen, wenn beide Seiten in ihrer Natürlichkeit sich vermischen. Es bleibt aber nur ein Unterschied im Selbstbewußtseyn, wenn das christliche Princip die allgemeine Macht des Geistes von aller Natürlichkeit entkleidet hat und nun um so größere Schwierigkeit hat, den unendlich gewordenen Gegensatz aufzuheben. Hat die christliche Gemeinde, als sie in der Anschauung von der Erzeugung Jesu den Versuch machte, die Aufhebung dieses Gegensatzes zu begreifen, ein heidnisches Element benutzt und sogar benutzen müssen, so hat sie es doch zugleich wesentlich geändert und ihm durch die Voraussetzung des tiefsten Gegensatzes einen neuen Sinn gegeben.

Nimmermehr aber wird dieser Unterschied beweisen können, daß also der evangelische Bericht die Thatsache enthalte, die in den „Phantasiegebilden" des Heidenthums dunkel geahndet sey. Mag man der Kritik noch so dringend wie z. B. Neander den „charakteristischen Unterschied" vorhalten, „daß in den Darstellungen der Evangelien nur die Wirkung der göttlichen Allmacht bei der Zeugung als eine ganz unmittelbar schöpferische, nicht auf die sonst gewöhnliche Weise durch die natürliche Causalität vermittelte bezeichnet, während hingegen in jenen mythischen Auffassungen die göttliche Causalität den natürlichen Ursachen coordinirt, das Göttliche in das Gebiet der Naturerscheinungen herabgezogen, die Erscheinung des Göttlichen physisch erklärt wird"*) — mag man also tausendmal diesen Unterschied anfüh-

*) L. J. Ch. p. 15. 16.

ren, er kommt immer wieder doch nur auf den Unterſchied innerhalb des Bewußtſeyns hinaus, daß in dem Heidniſchen das Göttliche als ein Beſonderes dem Menſchlichen als einem Seinesgleichen gegenübertritt, während im chriſtlichen Bewußtſeyn das Göttliche als rein Allgemeines von dem Menſchlichen als dem empiriſch Einzelnen geſondert iſt. Jenes Beſondere kann daher als ſolches in die natürlichen Verhältniſſe der Endlichkeit unmittelbar eintreten und ſie als ſeine eigne Natur durchleben: für die chriſtliche Anſchauung iſt dieſe Annahme unmöglich und ſie kann die Beziehung des Göttlichen auf das Endliche im Einzelnen nicht natürlich conſtruiren. Sie begnügt ſich mit der einfachen Vorſtellung der Allmacht.

Die chriſtliche Vorſtellung wird deshalb nothwendig in einen Widerſpruch fallen. Ihr iſt Jeſus der Gottgezeugte und dennoch darf ſie die Kategorie der Zeugung nicht ernſtlich nehmen. Es wäre aber ſehr gewaltſam gegen ſie gehandelt, wenn man nun mit Neander die Eine Seite des Widerſpruchs — ſtatt dieſen ſelbſt zu erklären — läugnen und behaupten wollte, der Ausdruck Sohn Gottes werde Luk. 1, 35 nicht in „phyſiſchem Sinn" genommen. Die „gewöhnliche Betrachtungsweiſe unter den Juden", auf die ſich Neander beruft, kann uns hier kein Bedenken machen, da wir es mit einem chriſtlichen Evangelium zu thun haben und in deſſen Texte das Kind der Jungfrau Sohn des Höchſten und Sohn Gottes heißt, weil die Kraft des Höchſten die Jungfrau beſchatten wird. In dieſer Darſtellung iſt Nichts weiter zu finden als der Widerſpruch, daß der Ausdruck Sohn Gottes phyſiſch gefaßt iſt und doch auch wieder nicht und die Reflexion von dem Phyſiſchen und Sinnlichen wieder abgewandt wird, weil das Göttliche in ſeiner reinen Allgemeinheit als das Zeugende vorgeſtellt wird. Es iſt hier Nichts zu finden als der undenkbare Widerſpruch des Wunders, das ſich allein in der Anſchauung, die nicht nach den Vermittlungen fragt, halten kann, aber nicht vor der Vernunft, die nach dem vernünftigen Geſetze fragt und in der Unbeſtimmtheit nicht zu Hauſe iſt. Die heidniſchen Darſtellungen von dem Urſprung der Gottgezeugten haben noch nicht dieſe Unbeſtimmtheit und ſind in die Form des Wunders nicht

eingegangen, weil das Göttliche als besondere Persönlichkeit auftritt; sobald aber das Göttliche in seiner Allgemeinheit vorgestellt wird, so wirkt es wunderbar und in einer Weise, daß der Verlauf der Anschauung ein Geheimniß bleibt. Aber was für ein Schluß wäre es, wenn die größere Unbestimmtheit, welche die Sache für die Anschauung hat, um desto mehr die geschichtliche Wahrheit beweisen sollte?

Jene hartnäckige Vorstellung, welche erst dann in biblischen Anschauungen ein heidnisches Element als Grundlage anerkennen würde, wenn es ihr als solches noch im Biblischen aufgezeigt wird, fragen wir endlich noch, ob sie uns wohl im lebendigen Organismus die assimilirten Nahrungsmittel in ihrer früheren Gestalt noch aufweisen kann. Nun, wie es hier unmöglich ist, so noch mehr im geistigen Gebiet der Anschauung. Mit den alttestamentlichen Elementen verhält es sich nicht anders: sie sind in die ihnen überlegene Idee verarbeitet, unter deren Einfluß gestellt und damit ist es ihnen unmöglich geworden, in ihrer früheren Selbstständigkeit für sich hervorzutreten. In der plastischen Darstellung des Lukas wird nicht einmal daran erinnert, daß hier in der wunderbaren Erzeugung des Sohnes der Jungfrau eine alte Weissagung in Erfüllung käme. Erst der spätere Matthäus, für welchen diese Anschauung bereits ein fertiges Werk und Gegenstand der Reflexion geworden ist, hat diese Erinnerung an die alttestamentliche Voraussetzung seinem Werke eingefügt (Matth. 1, 22. 23.).

Wenn der einzige Unterschied des A. und N. T. nur darin bestände, daß in diesem die Weissagung erfüllt werde und zwar so als ob sie sich in der Erfüllung unmittelbar wiederhole, nur in der Form der empirischen Erscheinung, dann wäre auch dieser Unterschied nur ein sehr oberflächlicher. Seine wahrhafte Fassung gewinnt er erst, wenn er ins Selbstbewußtseyn verlegt und als Unterschied in der geschichtlichen Entwicklung desselben erkannt wird. Wie die heidnische Anschauung so wird auch die prophetische Idee in der Anschauung der christlichen Gemeinde wesentlich verändert und diese Fortbildung erzeugt den einzigen Unterschied des Jüdischen und Christlichen. Die prophetische Darstel-

lung des Meſſias hat immer noch die Vorausſetzung, daß die Perſon deſſelben bereits ſelbſtſtändig für ſich gegeben ſey, ehe der Geiſt Jehova's ihr mitgetheilt wird, oder die Colliſionen, deren Auflöſung der Meſſias verlangt, ſind beſchränkt politiſche und ſie ſind ſelbſt da noch in dieſer äußerlichen Form gefaßt, wo Jeſaias ſich zur Anſchauung des Sohnes der Jungfrau erhebt. Das chriſtliche Selbſtbewußtſeyn hingegen hat alle Vorausſetzungen ſeiner Erſcheinungswelt in ſeine Allgemeinheit verlegt und muß daher, wenn es ſich ſelbſt in der Perſon des Meſſias anſchaut, den Act, der dieſe Perſönlichkeit ſetzt, ſchlechthin als einen göttlichen anſchauen. Die Kraft des Höchſten bildet die Perſon des Erlöſers und bildet ſie nicht mehr nur, damit eine politiſche Colliſion, ſondern der weſentliche Gegenſatz der geiſtigen Welt aufgelöſt werde.

Es ſind in der heiligen Schrift noch die deutlichſten Kennzeichen vorhanden, welche es beweiſen, daß die Anſchauung von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu ſich erſt ſpäter gebildet hat. Der Umſtand z. B., daß ſich Jeſus gegen den Unglauben und den Vorwurf ſeiner Abſtammung von Joſeph nicht auf das Wunder ſeiner Geburt berief, muß dem Apologeten ſehr gefährlich ſeyn und kann nur ſcheinbar für einen Augenblick unſchädlich gemacht werden. Denn ſtellt man*) den Grundſatz auf, Jeſus habe ſich „nur auf den unmittelbaren Eindruck der Gegenwart, das Zeugniß des Göttlichen in ſeiner ganzen Erſcheinung und Wirkſamkeit berufen" können, ſo iſt das der Grundſatz, den nur Marcus kennt, weil er von jenem Wunder der Geburt Nichts weiß, und der in der Schrift des zweiten Synoptikers mit der Anlage des Ganzen und mit allen Vorausſetzungen deſſelben in Einklang ſteht. Der erſte und dritte Synoptiker laſſen Jeſum nach demſelben Grundſatze verfahren, aber nur deshalb weil ſie von der Schrift des Marcus, alſo von einer Schrift abhängig ſind, die nicht im Entfernteſten daran denken konnte, daß Jeſus ſeine Abſtammung von Joſeph als eine nur ſcheinbare habe darſtellen können. Außer dieſer Abhängigkeit von Marcus leitete aber jene

*) ſo Neander L. J. Ch. p. 13.

beiden Synoptiker auch der unmittelbare Tact, der es sie fühlen ließ, daß ein Wunder, das sich nur in der Idealität der Anschauung halten kann, wenn sich Jesus selbst darauf berufen hätte, mit seinem unnatürlichen Grauen zu grell hervorgetreten wäre. In der Wirklichkeit des Lebens und der Person Jesu müssen sie daher dieses grauenvolle Wunder vergessen.

Auch das Schweigen des Apostels Paulus über das Wunder der Erzeugung Jesu ist dem Apologeten sehr gefährlich. Sollte es wirklich, wie Neander sagt*), nur beweisen, daß dieß Wunder für das Bewußtseyn des Apostels „als einzelner Moment nicht die Bedeutung hatte, wie die Thatsache des Leidens und der Auferstehung," welche Vorstellung müßten wir uns dann von dem Heidenapostel machen! Er sollte jenes Wunder nur als etwas Einzelnes betrachtet und, wenn er es kannte, nicht sogleich eingesehen haben, daß es mit Einem Schlage den Heiden die Lust benommen hätte, die Predigt von Christo als eine Thorheit abzuweisen? Nachher**) sagt Neander zurückhaltender: „es kann wohl seyn, daß Paulus Jesum als den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes bezeichnet, wenn er ihn als den Sündlosen in dem Fleisch, in welchem bisher die Sünde herrschte, darstellt, zusammengehalten mit seiner Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit von Adam her, dadurch in seinem Ideenzusammenhange die übernatürliche Erzeugung Jesu schon mitgesetzt war." Allerdings! an sich war die später ausgebildete Anschauung schon in dem ersten Ideenkreise des christlichen Bewußtseyns mitgesetzt, aber auch nur an sich.

Der letzte Beweis des spätern Ursprungs der Anschauung von der übernatürlichen Geburt Jesu liegt in der Erwähnung von Geschwistern des Erlösers. Lukas läßt den Leser seiner Schrift erst später (C. 8, 19.) erfahren, daß Jesus Brüder hatte, Matthäus aber in seiner reflectirenden Weise macht den Leser von vorn herein darauf aufmerksam, daß Jesus nicht das einzige Kind der Maria sey, er sey nur der Erstgeborene gewesen und Joseph

*) L. J. Ch. p. 13.
**) Ebend. p. 14.

habe ſeine Frau nur ſo lange nicht erkannt, bis ſie den Gottgezeugten geboren hatte. Wir brauchen wohl kein Wort mehr darüber zu verlieren, daß der Evangeliſt meint, nachher habe Joſeph, wie es in der Natur des ehelichen Verhältniſſes begründet iſt, mit der Maria der ehelichen Gemeinſchaft gepflegt. Neander kämpft noch gegen den Aberglauben, welcher dem Schriftworte den entgegengeſetzten Sinn aufzwingen wollte. „Von dem Standpuncte der religiöſen Denkweiſe Joſeph's und der Maria ſind wir keineswegs berechtigt, etwas Bedenkliches darin zu finden, daß Jeſus Brüder und Schweſtern hatte, mit dem chriſtlichen Geſichtspuncte von der Heiligung der Ehe ſtimmt dieß auch wohl zuſammen"*). Sobald wir aber nicht mehr darüber zu ſtreiten brauchen, wie Matthäus jene Bemerkung verſtanden wiſſen wolle, bekommt die Sache eine ganz andere Wendung. Matthäus meint, nach der Geburt Jeſu ſey Joſeph in ſeine Rechte eingetreten. Hätte aber Maria wirklich den Gottgezeugten geboren, ſo müßte es im Gegentheil das Grauen vor dem Wunderbaren, die Scheu vor derjenigen, die unmittelbar von der Kraft des Höchſten berührt worden war, bewirkt haben, daß Joſeph ihr nachher nicht ehelich beiwohnte. Matthäus und Lukas verbinden in ihren Evangelien zwei Momente, die ſich ſchlechthin ausſchließen. Sonderbar genug muß es Neander ſelbſt zugeben, ſomit jenen Geſichtspunct von der Ehe aufgeben und den Anſtoß, wenn nicht in das Gefühl Joſeph's werfen, doch als einen ſolchen darſtellen, den die Evangeliſten hätten empfinden müſſen, wenn ſie zuerſt den Gedanken von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu ausgebildet hätten. „Wenn die Sage von der übernatürlichen Empfängniß Jeſu, meint er**), auf mythiſche Weiſe entſtanden wäre, ſo müßte doch von demſelben Standpuncte, von welchem ein ſolcher Mythus ſich bildete, die Annahme ſpäter geborener Kinder der Maria anſtößig gefunden werden." Nein! die Evangeliſten waren noch zu unbefangen in die ſchöpferiſche Sphäre der Anſchauung, die ſie ausbildeten, eingeengt, als daß

*) a. a. O. p. 34.
**) Ebend.

ſie an der Annahme von Geſchwiſtern Jeſu Anſtoß nehmen konnten. Sie konnten es nicht, weil die Nachricht von Geſchwiſtern als zuverläſſig ſchon feſtſtand und in einem Evangelium bereits niedergeſchrieben war, das ſie benutzten, ausſchrieben und unbefangen auch in einem Puncte ausſchrieben, der durch ihre Anſchauung von der Erzeugung Jeſu eigentlich unmöglich gemacht war, ſie konnten aber nicht anders, ſie mußten es auch in dieſem Puncte abſchreiben, da wenigſtens die Erzählung, wo Geſchwiſter Jeſu auftreten (Marc. 3, 31—35.), wegen ihrer Bedeutſamkeit nicht übergangen werden konnte und der poſitive Buchſtabe, der es bezeugte, daß es Geſchwiſter Jeſu gab, für ſie ſchon viel zu große Uebermacht bekommen hatte.

---

§ 4.

Der Beſuch Maria's bei Eliſabeth.

In den Tagen nach dem Empfange der Engelbotſchaft reiſte Maria in das Gebirge, wo Zacharias wohnte, um ihre Verwandte Eliſabeth zu beſuchen. Als ſie ins Haus trat und ihre Verwandte grüßte, hüpfte das Kind unter dem Herzen der Eliſabeth und dieſe erfüllt vom heiligen Geiſte preiſt die Geſegnete unter den Frauen, die Mutter des Meſſias. Maria erwiedert dieſe Anrede mit einem Lobgeſang auf den Herrn, der das Hohe erniedrigt und das Niedrige erhöht (Luk. 1, 39—56.).

Die Schwangerſchaft der Eliſabeth, daß ihre Verwandte im ſechſten Monate ſchwanger ſey, hatte Maria vom Engel Gabriel erfahren. Daß aber Maria, die jetzt ihr Haus betritt, ſchwanger ſey und zwar in einem weit wunderbareren Sinne als ſie ſelbſt, daß ſie die Mutter des Meſſias ſey, das erfährt Eliſabeth nur durch das außerordentliche Wunder, daß beim Gruß der Maria das Kind in ihrem Leibe hüpft und ſie ſelbſt vom heiligen Geiſte erfüllt wird. Der Apologet, der Mittheilungen zwiſchen beiden Freundinnen vorangehen läßt*), hebt daher im Grunde das

*) Lange a. a. O. p. 76.

Wunder, welches der Evangeliſt berichten will, ſo weit auf, daß aus dem Ganzen nur die gewöhnliche Begrüßung zweier Freundinnen wird, welche gegenſeitig von einander wiſſen, daß ſie wunderbar wenn auch jede in anderer Weiſe mit Leibesfrucht geſegnet ſind. Das Glück ihrer Freundin hatte Maria von Gabriel gehört und daß dieſe die „Meſſiasgebärerin" ſey, hatte Eliſabeth aus einer Botſchaft ihrer Verwandten erfahren. Welche Stirn muß dem Apologeten eigen ſeyn, wenn er in demſelben Augenblick von „ſubjectiver Willkühr" der Kritik poltert*) und den bibliſchen Text vernichtet!

„Die evangeliſche Geſchichte deutet darauf hin, ſagt Lange, daß ein verwandtſchaftlicher und freundſchaftlicher Verkehr zwiſchen Maria und Eliſabeth ſtatt fand." Und wenn es die evangeliſche Geſchichte noch ſo ſtark bezeugte, daß es ſo war, ſo hat ſie doch nicht mit dem leiſeſten Winke darauf „hingedeutet," daß Maria vor ihrem Beſuch der Eliſabeth melden ließ oder ſchrieb, daß ſie zur Mutter des Meſſias auserkoren ſey. Es iſt aber nicht einmal an dem, daß die Schrift auf einen häufigen Verkehr der beiden Verwandten hindeute, der Engel Gabriel ſagte vielmehr zur Maria: ſiehe, Eliſabeth, deine Verwandte hat auch einen Sohn in ihrem Alter empfangen, und nur in Folge dieſer außerordentlichen Botſchaft geſchieht es, daß Maria in den nächſten Tagen, alſo ehe es einer weitläufigen Benachrichtigung bedurfte, ſich ſelbſt auf die Reiſe zu ihrer Verwandten aufmacht. Sechs Monate iſt Eliſabeth bereits ſchwanger, als es Maria vom Engel hört, „ungefähr drei Monate" bleibt dieſe im Haus ihrer Verwandten und ſie kehrt nach Nazareth zurück, ohne die Geburt des Täufers abzuwarten. Alſo die Botſchaft Gabriel's und die Reiſe der Maria, ihre Ankunft im Hauſe der Eliſabeth — Alles dieß folgt ſo ſchnell hintereinander, daß zu einer vorläufigen Anmeldung der Mutter des Meſſias kein Raum übrig bleibt.

Wenn uns doch nicht die Apologeten zwängen, Dinge aus einander zu ſetzen, die keines Wortes bedürfen ſollten. Was könnten

*) a. a. O. p. 76.

wir in der Zeit, die dabei verloren geht, arbeiten, denken, uns fortbilden!

Daß Maria die Mutter des Messias sey, erfährt ihre Verwandte erst durch das ungeheure Wunder, daß das Kind unter ihrem Herzen beim Gruße der Maria in freudiger Entzückung hüpft. In demselben Augenblick wird sie vom heiligen Geist ergriffen, d. h. nun weiß sie, was diese wunderbare Bewegung ihres Kindes bedeute, und wie dieses bringt sie der Mutter des Messias ihre Huldigung dar.

Der Apologet hat immer seine Absichten, wenn er den biblischen Text martert. Dießmal will er die Unmöglichkeit, welche darin liegen würde, daß bei der Ankunft der Gebenedeiten der Täufer schon im Mutterleibe von Entzückung ergriffen wird, geschmeidiger machen und die Sache so darstellen, daß Elisabeth nicht erst in der Fülle des heiligen Geistes den Sinn dieser Entzückung ihres Kindes erfaßt habe, sondern umgekehrt! ihre Freude über die Ankunft der „Messiasgebärerin" auf die Frucht ihres Leibes übergegangen sey. Es sey so — aber nur für einen Augenblick — wir wollen dem Gläubigen seinen ungläubigen Eigensinn lassen und es ihm erlauben, das Wunder des Berichts in die Schule der natürlichen Erklärung zu schicken: es wird ihm doch Nichts helfen, er wird die Möglichkeit des Vorfalls keinem Vernünftigen einreden können. „Es lasse sich — also wer nicht „trivialer Vorstellungen" beschuldigt werden will, lasse sich belehren — es lasse sich die Vorstellung schwer vollziehen, daß ein Kind im Mutterleibe unberührt bleiben sollte von den geistigen Wirkungen, welche das mütterliche Leben ganz durchdringen." *) Laßt euch warnen! Der Glaube, seitdem er von Göthe zu reden weiß und das leichte Gewand der modernen Bildung über seinen ernsten Talar geworfen hat, ist allmächtig geworden und wirft euer Räsonnement in die Rumpelkammer „veralteter" Vorstellungen, wenn ihr nicht seinen Eingebungen das willige Gehör des Schülers schenkt. Erlaubt euch ja nicht die bescheidene Bemerkung, daß die Erregungen der Mutter das Kind unter ihrem

*) a. a. O. p. 78. 79.

Herzen nur ſtill, indirect, elementariſch aber nicht ſo berühren, daß das Kind von ſeiner Seite zugleich ſelbſtthätig mitwirke; oder daß die Einflüſſe des mütterlichen Geiſtes das Kind nicht ſchon im Leibe zu ſelbſtbewußten Handlungen beſtimmen können. Erinnert auch nicht daran, daß nach dem bibliſchen Bericht Johannes als ſelbſtbewußt und von der „Freude der Entzückung" ergriffen erſcheint, und hütet euch vor der Behauptung, daß dieß unmöglich iſt, weil der Embryo noch nicht zum Selbſtbewußtſeyn gelangt iſt, alſo auch nicht durch den Geiſt zu beſtimmten Aeußerungen ſeines Bewußtſeyns angeregt werden kann. Geht! geht! ihr ſeyd doch verloren, ihr gehört einer vorübergegangenen Stufe der Bildung an. Nur der Glaube hat Recht, auch wenn er der Wiſſenſchaft und Bildung, mit der er ſich brüſtet, ins Geſicht ſchlägt und in demſelben Augenblick ungläubig iſt und die heilige Schrift beleidigt. Ach! wir ſind trivial, wir ſind verloren, ſchon deshalb, weil wir die neuere Bildung des Glaubens nicht bewundern! Ach! Ach!

Der Evangeliſt leitet die Anrede der Eliſabeth an ihre Verwandte mit der Bemerkung ein, die Mutter des Johannes ſey vom heiligen Geiſt erfüllt worden, mit derſelben Bemerkung alſo, mit der er auch den Hymnus des Zacharias (Luk. 1, 41. 67.) einleitet. Vor dem Hymnus, mit welchem Maria die Anrede ihrer Verwandten erwiedert, fehlt dieſe Bemerkung. Darin ſollte man doch ſehen, ſagt Lange*), „daß wir es hier nicht mit Kunſtſtücken mythiſirender Dichtung, ſondern mit der fein unterſcheidenden höheren, pſychologiſchen Wirklichkeit zu thun haben." Vor lauter Rohheit, deren ſich die moderne Gläubigkeit immer gegen die Kritik ſchuldig macht, bemerkt ſie nicht, wie ihre hochfliegenden Reden weit über das Ziel hinausſchießen. Für ein bloßes „Kunſtſtück" hält die Kritik das Werk der chriſtlichen Anſchauung nicht, ſondern für ein Werk, dem auch die Kunſt der Anſchauung nicht fremd geblieben iſt. Der Evangeliſt hatte es recht wohl in ſeinem Gefühl, daß das prieſterliche Ehepaar das Altteſtamentliche repräſentire, wenn daher Zacharias von dem Heile ſpricht,

*) p. 79.

welches Gott nun ſeinem Volk ſchenke, oder Eliſabeth die Mutter des Geſalbten erkennt und begrüßt, ſo können ſie nur ſo ſprechen und zu der Erkenntniß des göttlichen Rathſchluſſes gelangen, indem ſie plötzlich wie die Propheten des A. T. vom Geiſte ergriffen werden. Der Maria dagegen geziemt es, daß ſie dem Sohne, als deſſen Mutter ſie auftritt, ſpricht und geprieſen wird, angemeſſen redet, nämlich nicht in momentaner Erregung ſondern aus der Tiefe und ruhigen Sicherheit ihres Geiſtes. Der Evangeliſt folgte daher in ſeiner Compoſition, wenn er den Hymnus der Maria nicht auf eine Erregung durch den heiligen Geiſt zurückführt, dem unmittelbaren Gefühl der Schicklichkeit und dem Kunſt-Inſtinct; aber er hat deshalb noch nicht die empiriſche Wirklichkeit geſchildert, wenn ſeine Darſtellung die einzelnen Perſonen pſychologiſch richtig auftreten läßt.

Ein Kunſtwerk richtig durchgeführt hört damit nicht auf, einer idealen Welt anzugehören. Daß uns aber der Evangeliſt in eine ideale Welt führe, war den Kritikern ſchon durch die Hymnen gewiß, welche der Evangeliſt der Maria, wie dem Zacharias und der Eliſabeth in den Mund legt, und wir müſſen der Bemerkung, daß man im wirklichen Leben nicht in dieſer Weiſe in begeiſterten Geſängen ſpreche und ſich begrüße, unbedingt beiſtimmen. Der wiederholte Vorwurf der Trivialität und Lange's Poltern*), „die Barbarei eines philiſterhaften Alltagsſinnes habe ſich ſchon oft an dieſen Hymnen geärgert", kann uns nicht imponiren und zur Schaam über unſern „entſchiedenen Unglauben, was die Wahrheit der Poeſie anlangt"**) bewegen. Merkt denn der Apologet nicht, daß der Kritiker ſich nicht an dieſen Hymnen, auch nicht daran ärgert, daß ſie den Perſonen im Zuſammenhang dieſer heiligen Vorgeſchichte des Evangeliums in den Mund gelegt werden? Sonderbar daß ſich nur dann ſein Unwille erhebt, wenn nun der trockne Apologet herantritt und behauptet, Maria und Eliſabeth hätten ſich auch in der empiriſchen Wirklichkeit in dieſer Weiſe begrüßt? Jener Hymnus der Maria

*) a. a. O. p. 80.
**) Ebend.

zumal, wenn auch ſeine Hauptpointe dem altteſtamentlichen Lobgeſange der Anna (I Sam. 2.) wörtlich entlehnt iſt, iſt ſchön und beſingt auf eine treffende Weiſe die Umkehrung aller Weltverhältniſſe, welche durch Jeſum vollbracht iſt. Alſo nicht weil wir uns an dieſem Hymnus ärgern, behaupten wir, daß er nicht der Maria gehört, ſondern im Gegentheil wegen der hohen Bedeutung der Kunſt, die niemals, wie Lange meint, „unmittelbar vom geſteigerten Leben erzeugt wird," ſondern nach langer Sammlung des Geiſtes aus dem Leben heraus ſich bildet. Die Beſonnenheit, Abſicht, freier Vorſatz und künſtleriſche Ruhe erzeugt Hymnen und die Beſonnenheit des Schriftſtellers iſt es auch, welche jenen Hymnus der Maria geſchaffen hat. Der künſtleriſche Tact des Evangeliſten hat es auch herausgefunden, daß jenes altteſtamentliche Gedicht der Situation, die er darſtellte, angemeſſen ſey, und von dieſem Geſichtspuncte aus hat er es zu einem Hymnus der Maria verarbeitet. Und er hat mit gutem Glück gearbeitet. Die einzelnen Sätze ſind freilich nicht original, aber die ganze Stellung iſt es, welche hier das altteſtamentliche Gedicht gewonnen hat, da es auf eine Höhe geſtellt iſt, wo die Bedeutung ſeiner Ironie unendlich geworden iſt. Aber auch in dieſem Sinne die Originalität zugegeben, bleibt das Gedicht doch immer ein Werk des Schriftſtellers. Auch das bewegteſte Leben bringt es nicht zuwege, daß zwei Verwandte, die ſich einmal wieder ſehen, ſich beim erſten Anblick mit Liedern begrüßen. Alles Reden von „Alltäglichkeit" der Geſinnung u. ſ. w. hilft Nichts, iſt hohl, trifft die Kritik nicht und beleidigt nur die Kunſt, deren Würde und wahren Urſprung.

Die Haupttendenz dieſer Darſtellung des Lukas, ſagt Strauß*), ſey die, „Jeſum zu verherrlichen, daß dem Täufer ſchon ſo frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältniß der Unterordnung gegeben wird: dieſer Zweck konnte nicht beſſer erreicht werden, als wenn nicht erſt die Söhne, ſondern ſchon die Mütter doch bereits mit Beziehung auf die Söhne alſo während ihrer Schwangerſchaft zuſammengeführt wurden und ſich hierbei Etwas

*) L. J. I, 252.

ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war." Die religiöse Anschauung ist aber, wenn sie eine Darstellung, wie die so eben betrachtete versucht, über den Trieb ihren Gegenstand zu verherrlichen schon hinaus, er gilt ihr schon als der Einzig-herrliche, und der Zweck, der sie in Bewegung setzt, kann nur der seyn, die Stellung des Herrn in der Geschichte zu begreifen oder seine Priorität, die ihr feststeht, im Einzelnen anzuschauen. Das Verhältniß Jesu zum Täufer mußte sie in dieser Beziehung besonders beschäftigen. Im Gedanken fassen wir das Verhältniß der geschichtlichen Unterordnung so, daß wir sagen: der Niedere in der Geschichte ist von dem Höheren, auch wenn dieser folgt, zwar nicht persönlich aber insofern bedingt, als die Idee in dem Späteren ihre wahre Bedeutung entwickelte und diese Entwickelung es eigentlich war, was den Früheren erweckte, trieb und begeisterte. Dieß Verhältniß kann sich die religiöse Anschauung nur in der persönlichen Form vergegenwärtigen, daß sie den Früheren und Späteren persönlich zusammenbringt, jenen schon unter den Einfluß von diesem stellt, aber das Geheimniß dieses Verhältnisses oder den Umstand, daß es nur an sich da ist, muß sie beibehalten und sie bringt nun beide Personen in jener Zeit zusammen, wo sie noch nicht zu ihrer geschichtlichen Selbstständigkeit auseinandergetreten sind. Die Begegnung beider Männer wird nun in die Zeit der Schwangerschaft der Mütter verlegt und so gefaßt, daß der Täufer bei der Ankunft der Mutter des Messias freudig erregt wird. Aus seinem Entzücken wird es der religiösen Anschauung gewiß, daß er im Grunde von dem Größeren, der nach ihm auftreten soll, bedingt und sein Auftreten durch die Nähe des Herrn gesetzt ist.

Wenn die wesentlichen Bestandtheile des Berichts in die religiöse Anschauung überhaupt und in das Bewußtseyn des Schriftstellers zurückgefallen sind, so erfahren die beiden Bestimmungen, daß Maria und Elisabeth Verwandte seyen und der Täufer sechs Monate älter als Jesus ist, dasselbe Schicksal. Denn die Verwandtschaft beider Frauen soll nur den Besuch der Maria vermitteln, weiter hat sie keinen andern Zweck und wir

brauchen dem Evangeliſten nicht die Abſicht zuzuſchreiben, er habe deshalb Maria in die Verwandtſchaft einer Prieſterfamilie hineingezogen, damit Jeſus einem Hauſe angehöre, in welchem das königliche und prieſterliche Geſchlecht ſich verbunden hatten. Wenn er an die Verwandtſchaft Maria's mit der Eliſabeth denkt, ſo denkt er nicht weiter als an jenen Beſuch. Der Täufer aber mußte wenigſtens ſechs Monate älter als Jeſus und die Schwangerſchaft der Eliſabeth wenigſtens ſo weit vorgerückt ſeyn, als die Mutter des Meſſias die Prieſterfrau beſuchte, damit jenes vorbildliche Factum einigermaßen möglich ſeyn konnte.

---

§ 5.

Der Meſſias als Kind.

In der erſten Hälfte ſeiner Darſtellung der Geburtsgeſchichte Jeſu hat Lukas den Meſſias und das Heil, das mit ihm kommen ſollte, in ſeiner Berührung mit der Vergangenheit aufgefaßt, ſo weit nämlich die Vergangenheit in dem Prieſterthum ſich abgelebt hatte und durch die göttliche Allmacht ſo wie durch die vorauswiſſende Kraft des Meſſias ſelbſt in dem Täufer zu einem neuen Leben erweckt war. Wie wir bereits ſahen, wirkte der Meſſias in dieſer Beziehung auf die Vergangenheit entweder erſt noch inſofern ſeine Erſcheinung im göttlichen Rathſchluß geſetzt war — damit er bei ſeiner Ankunft ein zubereitetes Volk finde, wird der Vorläufer in der Prieſterfamilie geboren — oder ehe er geboren iſt, vermag er doch ſchon die Keime der Vergangenheit, „die geiſtigen Geſtaltungen, die im Schooße des Welt- oder Volksgeiſtes liegen“*), durch die Nähe ſeiner Erſcheinung zu erregen — die Nähe ſeiner Mutter erfüllt den Täufer im Schooße der Eliſabeth mit Entzückung.

Nach ſeiner Geburt ziemt es ſich nun und iſt es auch möglich, daß der Meſſias ſeine vorbildliche Wirkſamkeit erweitere

---

*) Weiße, ev. Geſch. I, 201.

und die Welt, die ihm angehört und für ſeinen Empfang vorbereitet iſt, in einem weiteren Umfange durch den Lichtglanz ſeiner Perſönlichkeit treffe, anziehe und ihr ſeine Ankunft bekannt mache. Da er noch als Kind erſcheint, ſo kann auch ſeine Einwirkung auf die Welt noch nicht eine allgemeine ſeyn, ſie trifft nur einzelne Puncte, aber dieſe ſind dafür vorbildlich und haben im Grunde allgemeine Bedeutung. In der Nacht, da er geboren ward, verkündigen Engel den Hirten, die auf dem Felde bei Bethlehem wachten, daß der Heiland ihnen heute geboren ſey. Die Hirten gehen nach der Anweiſung der Engel in die Davidsſtadt und finden den neugeborenen Meſſias.

Als die Zeit der geſetzlichen Reinigung gekommen war, zogen die Eltern mit dem Kinde nach Jeruſalem, um es dem Herrn im Tempel darzuſtellen und das vorgeſchriebene Opfer zu bringen. Zu der Stunde, da ſie den Tempel betraten, hatte der Geiſt einen frommen Greis, Simeon, der die Erlöſung Iſrael's erwartete und dem es offenbart war, er würde den Tod nicht ſehen, bis er nicht den Geſalbten des Herrn geſehen hätte, eben daſelbſt hingeführt, er erkennt in dem Jeſuskinde den Erlöſer Iſrael's und aller Völker, aber eröffnet auch der gebenedeiten Mutter, daß ihre Seele vom Schmerz zerſchnitten werden würde, wenn ſie ſähe, was unausbleiblich wäre, wie der Widerſpruch der Böſen gegen den Meſſias ſich erheben würde. In derſelben Stunde war die Prophetin Anna zugegen, auch ſie bekannte den Herrn und verbreitete die Botſchaft vom Heile allen in Jeruſalem, die darauf geharrt hatten.

Der Fortſchritt in dieſer Darſtellung iſt unverkennbar, zweckmäßig berechnet und ſehr ſchön ausgeführt. Zuerſt ſind es überhaupt die Niederen des Volkes, die einfach ohne tiefer eindringende Reflexion das Meſſiaskind erblicken und in einfacher Dankbarkeit Gott für das preiſen, was ſie von den Engeln gehört und nachher wirklich geſehen haben. Simeon ſteht für ſich ausgezeichnet da: er mußte tief von der Sehnſucht nach dem Heil ergriffen ſeyn und mit allen Kräften ſeiner Seele in der prophetiſchen Idee Iſrael's gelebt haben, wenn ihn der heilige Geiſt des Verſprechens gewürdigt hatte, er ſolle noch mit eigenen Augen den Meſ-

ſias ſchauen. Auch die Scene iſt hier, wo Simeon auftritt, hochgeſtellt: ſie iſt nicht mehr das Feld der Hirten, nicht der Stall, wo das heilige Kind in der Krippe liegt: ſondern die Hauptſtadt und deren heilige Höhe, der Tempel. Anna endlich, die vierundachtzigjährige Wittwe, die Tag und Nacht in Gebet und Faſten zubrachte und von dem Tempel niemals wich, repräſentirt die Leidenden, Armen und Verlaſſenen, denen der dritte Evangeliſt ſeine beſondere Neigung geſchenkt hat: die unbefangene Einfachheit und Empfänglichkeit der Hirten iſt in ihr die Bedürftigkeit, die aus der Verlaſſenheit entſpringt, ſich durch Entbehrungen ſteigert und zum heißen Hunger nach dem Heile geworden iſt. Sie iſt daher dem Evangeliſten das Mittelglied, wodurch ſeine Darſtellung ihren Abſchluß gewinnt und ins Allgemeine zurückkehrt: ſie repräſentirt einen größeren Kreis und muß nun auch Allen in Jeruſalem, die auf die Erlöſung hofften, erzählen, daß ſie den Herrn geſehen hat.

Auch nach dem Inhalte ſeiner Rede bildet Simeon den Gipfelpunct der Darſtellung. Ihm iſt der Meſſias Iſrael und allen Völkern beſtimmt, aber er weiß es auch ſchon, daß der Erlöſer Widerſpruch erfahren und leiden müſſe. Dieſe Rede Simeon's durfte in dem Vorevangelium des Lukas nicht fehlen. Bisher nämlich war in den Botſchaften Gabriel's und in den Hymnen der Maria und des Zacharias das Heil in der beſchränkten Form verkündigt und geprieſen worden, daß es nur auf das auserwählte Volk bezogen wurde. An ſich aber war die Schranke der jüdiſchen Anſchauung vollkommen überwunden und das Heidenthum mit dem neuen Princip in innern Zuſammenhang getreten, wenn Jeſus als der Gottgezeugte galt. Dieſe Geltung konnte er gar nicht erreichen, wenn nicht das Jüdiſche ſowohl wie das Heidniſche im neuen Princip zuſammengetroffen und von dieſem zur Einheit verſchmolzen waren, und dieſer geiſtige Proceß war wieder unmöglich, wenn nicht ſchon ſeit längerer Zeit die Heiden zur Gemeinde Zutritt erhalten hatten und ſeit der Wegräumung der jüdiſchen Schranke die heidniſche Maſſe in der Kirche ſchon ſo viel Uebergewicht erhalten hatte, daß ſie eine Anſchauung durchſetzen konnte, welche dem jüdiſchen Bewußtſeyn urſprünglich

entgegengesetzt war. Lukas mußte also wissen, daß ein großer Theil der Gemeinde aus geborenen Heiden bestand, er mußte den Grundsatz kennen, daß das Heil auch für die Heiden bestimmt sey, daß es für sie sogar nach dem göttlichen Rathschlusse bestimmt sey. Warum hat er also eine Idee, die ihm unumstößlich gewiß war, nicht in dem Vorevangelium hervortreten lassen? Warum? Er hat sie ja auf die höchste Spitze gestellt, die er finden konnte, nur ist er künstlerisch zu Werke gegangen und wirklich so geschickt verfahren, daß er diese Idee zum Schlußstein seines geistigen Baues erhob. Im Anfange, wo er gewiß in jedem Leser das Gefühl erweckt, daß er ihn in den Umkreis der abgeschlossenen jüdischen Welt einführt, läßt er den Engel und Maria wie Zacharias in den Formeln dieser Welt sprechen, er thut es ohne alles Bedenken und darf deshalb keine Gefahr befürchten, weil er gewiß ist, daß der Inhalt, die Kunde vom Gottgezeugten, den Leser von selbst über diesen beschränkten Umkreis erheben werde. Er ist desto gewisser, daß Jedermann jene Schranken von einem höheren Gesichtspuncte aus unmittelbar übersehen wird, weil er diesen Gesichtspunct auf der Höhe seines Werkes selbst eröffnet hat und den Leser allmählig aber sicher dahin führt. Die Gestalt des Simeon ist imposant, ist in die merkwürdigste Situation gebracht, sein Wort ist durchdringend, auch er ist vom heiligen Geiste geleitet, seine Anschauung ist also auch von Gott gegeben und berechtigt — welcher Leser wird also nicht ergriffen und durchaus über die bisherige Form der Darstellung erhoben werden, wenn er den Mann, über dem der heilige Geist war, von der allgemeinen Herrschaft des Messias und von den Leiden, die ihn erwarten, sprechen hört? Vom Jüdischen mußte der Schriftsteller ausgehen, aber er mußte es auch — und er hat seine Aufgabe künstlerisch gelöst — er mußte es auch in der höhern Anschauung verschweben lassen.

Der Schriftsteller! Ja der Schriftsteller hat hier gearbeitet. Die Wirklichkeit hat es nicht so leicht gehabt wie er. Sie ist in ihrer Erscheinung kein Kunstwerk, wo alle Mächte wie in einem Gemälde oder auf der Bühne kenntlich für den Zuschauer und für einander unmittelbar neben einander stehen, sondern sie wirft eine träge, schwer

durchdringliche Maſſe, ſie wirft Jahre und die Kämpfe mit dem widerſpenſtigen Stoff des geiſtigen Pöbels zwiſchen ihre Heroen und diejenigen, mit denen ſie in geſchichtlichem Zuſammenhange ſtehen oder die ſie endlich in den Umkreis ihres Einfluſſes ziehen. Die Wirklichkeit iſt im Vergleich mit dem Spiel der Kunſt, grauſam und fürchterlich ernſt, nur im Kampf läßt ſie das Große und Ewige ſich bilden und bewähren und wer das Spiel der Kunſt verkennen und unmittelbar in die Wirklichkeit verſetzen wollte, würde es kindiſch, läppiſch, höchſtens zu einer bizarren, aber ſehr bedeutungsloſen Laune des Zufalls machen. Das war das Zuſammentreffen des Täufers und Jeſu, daß jener mit einer Anſchauung auftrat, welche der Uebergangspunct zu einer Kriſis wurde, die er noch nicht überſehen und nicht einmal ſo nahe glauben konnte, und daß Jeſus im Täufer und deſſen Werke die Vorbereitung ſeiner höhern Aufgabe und Wirkſamkeit erkannte. Die Armen, Niedrigen und Schwachen ergriff Jeſus, wenn er ihr Joch erleichterte und ihnen Troſt gab, indem er den geſetzlichen Hochmuth, die Heuchelei und die Aeußerlichkeit der Phariſäer entlarvte, in ganz anderer Weiſe, als es geſchehen wäre, wenn er ihnen als ein neugeborenes Kind in den Windeln gezeigt wurde.

Wir ſagen es noch einmal, damit uns Niemand eine falſche Vorſtellung unterſchiebe — wir könnten es aber tauſendmal ſagen, es hülfe freilich am Ende auch Nichts — der Evangeliſt und die urſprüngliche religiöſe Anſchauung ſehen in jenen Ereigniſſen der Geburts- und Kindheitsgeſchichte nicht nur die einzelnen, nüchternen Facten, für welche die Apologeten in unſern Tagen kämpfen, ſondern ſie ſchauen darin den weltgeſchichtlichen Zuſammenhang der Erſcheinung Jeſu an. Die Nothwendigkeit dieſes Zuſammenhanges können ſie ſich nur noch nicht anders als ſo vorſtellen, daß ſie um das Kind ſchon alle Elemente gruppiren, welche der Mann und das Werk ſelber zuſammenbrachte und um das ausgearbeitete Princip verſammelte. Der Apologet aber macht im Intereſſe der „geſchichtlichen Glaubwürdigkeit“ aus jenen Anſchauungen, die dem religiöſen Geiſte auch als Facten aber als ſolche galten, durch welche ihm doch die unendlich höhere Idee entgegentrat, Facten, die für ſich gelten ſollen

und nun es verrathen, daß ſie im Grunde außer allem Verhältniß zur Idee und deren wahrer Wirklichkeit ſtehen und an ſich nichtig ſind. Nicht die Kritik, ſondern die apologetiſche Jagd nach der juriſtiſchen Glaubwürdigkeit hat dieſe Anſchauungen aufgelöſt. Die Kritik weiß ſie erſt wieder als Anſchauungen des religiöſen Geiſtes zu würdigen, aber um dieß zu leiſten, iſt ſie durch den modernen Theologen und deſſen Halb-Glauben zugleich gezwungen, gegenüber der Nichtigkeit jener vermeintlichen Facten die wahre geſchichtliche Wirklichkeit der Idee zu zeigen.

Lange*) hält ſich an die Empfänglichkeit der Hirten, die ſie der Aufmerkſamkeit des Himmels werth machte. „Sie nahmen die meſſianiſche Verkündigung fröhlich an, folgten ihr willig und begrüßten den Neugeborenen als Meſſias.“ Allein die Empfänglichkeit des Volks und der Welt, die ſie repräſentiren, war größer, bedeutender und folgenreicher und iſt allein der Rede und Unterſuchung — und welcher Unterſuchungen, die nicht mit einem Bildchen abgemacht ſind! — werth.

Es erſcheint faſt als ein entſetzlicher Frevel, wenn wir uns dem eindringlichen Zureden Neander's nicht gefangen geben, und doch können wir es nicht, wir können nicht einmal den langen Satz, in welchem er den Kritiker zur Umkehr beſchwört, in ſeinem ganzen Umfange hier abſchreiben. „Es liegt ſchon an ſich in der Analogie der Geſchichte, ſagt er**), daß großen Erſcheinungen und Epochen, durch welche ein ſeit langer Zeit von Vielen tief empfundenes Bedürfniß befriedigt wird, die Sehnſucht mancher empfänglichen Gemüther, manche prophetiſche Ahndung entgegeneilt, und wer an den Gott ſelbſtbewußter, freier Liebe glaubt, wird es dieſes Gottes nicht unwürdig finden, wenn er in ſolchen Geburtswehen der großen welthiſtoriſchen Epochen durch beſondere Fügungen und Offenbarungen die Sehnſucht Einzelner ihre Erfüllung vorausnehmen läßt.“ Der Kritiker müßte ſehr wenig von der Geſchichte verſtehen, wenn er Vorausnahmen eines ſpätern Princips läugnen wollte. Er läugnet ſie nicht, ſondern in viel höherer Weiſe als

*) a. a. O. p. 87.
**) L. J. Chr. p. 21..

der Apologet ſieht er ſie in den Geiſtern, die das Spätere ahnden, aber es auch ſchon, wenn gleich in andern Formen des Geiſtes genießen und dadurch beglückt ſind. Sogar im Heidenthum iſt dieß Spätere in höherer Weiſe genoſſen und empfunden, als es geſchehen wäre, wenn die Hirten ein neugeborenes Kind ſehen. Sodann findet dieſe Vorausnahme als freier Act des Selbſtbewußtſeyns in denjenigen ſtatt, welche der größeren Maſſe in der Aufnahme eines neuen Princips vorangehen.

Es iſt aber nicht einmal ſo, wie die Apologeten annehmen, daß die Hirten der Anſchauung des Evangeliſten nur um ihrer Empfänglichkeit willen Werth hätten. Eine ſehr beſtimmte Empfänglichkeit wird in ihnen gefeiert, die der Unmündigen und Geringen, die ſo oft in den Evangelien den Weiſen und Verſtändigen gegenüber als Gegenſtand des göttlichen Wohlwollens geprieſen werden. Sogleich als neugeborenes Kind ſoll der Meſſias von denen umgeben und erkannt werden, deren er ſich als Mann ſo eifrig angenommen hat. Die religiöſe Umkehrung des Hohen und Niedrigen, der Weisheit und Thorheit ſoll ſchon vor der Krippe, in der der Meſſias liegt, geſchehen: iſt doch dieſe Krippe ſelbſt der Beweis, daß das Göttliche nicht auf der Höhe des Menſchlichen geboren wird, ſondern in der Niedrigkeit erſcheint, damit es im Gegenſatz gegen alles menſchlich Hohe ſeine Selbſtſtändigkeit offenbart. In die Nacht endlich wird die Scene verlegt, nicht, wie Strauß ſich ungenau ausdrückt, damit ſie den Hintergrund bilde, auf dem ſich die erſcheinende Herrlichkeit des Herrn „um ſo glänzender ausnimmt“*), ſondern damit ſie zum Ausdruck derſelben religiöſen Dialektik diene, welche das Irdiſche, das nicht aus ſich ſelbſt das wahre Licht erzeugen könne, dem Göttlichen gegenüberſtellt, das ſein Licht in ſich ſelbſt hat und mit ſich bringt.

So feſt dem religiöſen Bewußtſeyn dieſer Satz ſteht, ſo kann es doch nicht vollſtändig darauf Verzicht leiſten, die geſchichtliche Erſcheinung ſeines Princips auf der Höhe der wirklichen Welt zu ſehen: Jeſus wird daher von den Eltern zur Zeit, da das Reinigungsopfer dargebracht werden ſollte, in die Hauptſtadt, in

*) L. J. I, 274. 275.

den Tempel getragen und hier von dem Manne begrüßt, der ſchon die vollkommenſte Einſicht in die weltumfaſſende Kraft des Heils hat, wenn auch dieſe Kraft, wie ihm gleichfalls ſchon gewiß iſt, im Kampfe ſich offenbaren wird. Wäre das bloß der Sinn dieſes Abſchnittes, daß er zeigen wollte, „wie ſich die meſſianiſche Freude des Simeon der Hanna und durch dieſe allen denen, die in Jeruſalem auf die Erlöſung warteten, mittheilte," und muß dann zugleich geſtanden werden, daß „aber dieſe Wirkung nur eine Prädisposition der Empfänglichen zum Glauben an den Meſſias ſeyn konnte"*): wie ſchrumpft dann die ganze Begebenheit bis zu einem unnützen Spiel zuſammen. Dieſe Prädisposition brauchte nicht erſt in Einzelnen durch ein Wunder bewirkt zu werden, da ſie durch die allgemeine Geſchichte des Volks und der Welt — und durch was für eine Geſchichte! — geſetzt war. Jener Sinn liegt zum Theil in dieſem Abſchnitte, aber nur zum Theil: die Pointe bildet der Zug, daß der Meſſias auch dem Geiſte, der die Tiefe des göttlichen Rathſchluſſes erfaßt hatte, gegeben ſey. Aber wiederum: iſt dieß nicht in der Geſchichte in höherm Maaße erfüllt worden, als es geſchehen wäre, wenn er als Kind von Simeon geſehen iſt?

Nun noch ein Wort über das Kind! Der moderne Gläubige hält es ſelbſt für ſo unmöglich, daß Simeon, auch wenn ſeine Augen vom heiligen Geiſte geſtärkt waren, in einem Kinde den Meſſias ſollte erkannt haben, daß er der natürlichen Erklärung nicht entbehren kann. Er ſagt: „das Kind der Hoffnung mußte der zarten Hoffnung theokratiſch frommer Greiſe fühlbare Eindrücke ſeiner Erſcheinung geben"**). Wir antworten: das Kind von ſechs Wochen in der Welt der empiriſchen Erſcheinung kann es nicht, ſondern nur das Kind, das für die Anſchauung ſchon der Mann und die Idee iſt, d. h. das Kind, wie es von der gläubigen Kunſt als dieſes Kind dargeſtellt iſt. Vergleiche Lukas! Vergleiche Raphael! Aber wo wir in der empiriſchen Welt einen Vergleichungspunct finden ſollten, wüßten wir nicht.

*) Lange a. a. O. p. 114.
**) Ebend. p. 115.

Wir ſollen noch keine Ruhe haben. Und doch, ſagt der ſtandhafte Apologet — aber er iſt kein Galilei — und doch haben wir hier Geſchichte vor uns; denn „es wäre doch ſehr befremdend, wie die mythiſche Ueberlieferung etwas der Idee des Mythus und der Tendenz zur Verherrlichung ſo Unangemeſſenes gedichtet oder ſtehen gelaſſen haben ſollte“ *), daß nämlich Maria für die Geburt eines Kindes, wie der Gottgezeugte war, die moſaiſche Vorſchrift des Reinigungsopfers u. ſ. w. befolgt habe. Die Anſchauung des Evangeliſten war aber viel zu ſehr auf höhere Zwecke gerichtet, als daß er eine Entdeckung hätte machen können, deren Ruhm er den Theologen gern überlaſſen wird. Aus dem Menſchlichen und aus der Ordnung der geſetzlichen Heimath konnte er das Kind ſchon deshalb nicht herausreißen, weil er die Abſchnitte, in denen ſich dieſe Ordnung bewegt, als Anknüpfungspuncte für die Darſtellung ſeiner Idee nicht entbehren kann. In der Luft oder in den Wolken würde er ſchwerlich einen bequemeren Boden gefunden haben. Er mußte, wenn er die Geſchichte des Kindes erzählen wollte, Momente benutzen, die in den erſten Tagen und Wochen deſſelben die einzig wichtigen ſind. Die Idee aber, die den Evangeliſten einzig und allein beſchäftigt, hebt das Kind über die Schwäche, in welche es dem Scheine nach gezogen wird, wenn es unter das Geſetz gethan wird, wieder unendlich hinaus: am Tage der Beſchneidung erhält es den vom Engel Gabriel gebotenen Jeſusnamen und ſo kommt auch jetzt am Tage ſeiner Darſtellung im Tempel durch das Zeugniß Simeon's ſeine Herrlichkeit an den Tag. Verſuche nur aber ja nicht der Apologet der religiöſen Anſchauung ſeinen Rath zu geben, er ſage nicht: „die mythiſche Anſchauung hätte hier vielmehr eine Engelerſcheinung oder eine Viſion dazwiſchen treten laſſen, damit die Maria das Kind nicht einer ſolchen mit deſſen Würde ſtreitenden Aufforderung unterwerfen ſollte“ **). Simeon's Preis vertritt ja die Stelle eines Engels, der hier ſehr aufdringlich geweſen wäre.

Nein! es iſt zu viel! Nun muß gar noch Anna die Mittels-

*) Neander, p. 24.
**) Ebend.

person seyn, von welcher dieser Bericht mittelbar herrühre, weil sie „weit genauer geschildert sey als Simeon“*). Ist denn Simeon, dessen Leitung durch den heiligen Geist noch dazu so ausführlich berichtet ist, durch seine Worte noch nicht hinreichend, oder dem Apologeten nicht tief genug geschildert? Ist nicht Anna deshalb so genau nach ihren Schicksalen und nach ihrer Lebensweise geschildert, weil sie neben Simeon Nichts mehr zu sagen hat und weil sie nun dafür als Repräsentantin jener Entbehrenden, Fastenden und Betenden erscheinen soll, die den Evangelisten auch immer interessiren und die er nun in einem Vorbilde**) auch in diesen Theil seines Werkes bringen will?

Um den Kreis der Darstellung, welchen Lukas bisher gezogen hat, abzuschließen, müßte noch ein Glied hinzukommen:

---

*) Neander, p. 27.

**) Strauß (L. J. I, 326.) sagt noch: „die ausführliche Personalbezeichnung (der Anna) mag von einer wirklichen Person, die zur Zeit des Ursprungs unserer Erzählung noch im Rufe ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen seyn.“ Aber wo, in welchem Kreise soll die Erinnerung eine Personalbezeichnung, die an und für sich ohne alles allgemeine Interesse ist, mit sich herumgeschleppt haben? Soll Anna in der jüdischen Erinnerung fortgelebt haben, wie kam Lukas dazu, ihre Bekanntschaft zu machen, wie kam er plötzlich auf den Einfall, sie zur Decoration dieser bestimmten Scene zu benutzen? Etwa, weil die jüdische Tradition berichtete, Anna habe den Messias lebhaft erwartet? Aber die einzige Pointe, welche in der Erscheinung dieser Frau liegt, ist nur die, daß sie den Messias wirklich gesehen und seine Ankunft denen, die mit ihr gleichgesinnt waren, verkündigt habe. Oder hat Anna in der Tradition der christlichen Gemeinde fortgelebt? Das wäre nur möglich, wenn die Tradition dem Fachwerk gliche, in welches ein trockner Gelehrter seine Notizen legt und unter diesen auch manchmal eine solche, die er nicht sogleich gebrauchen kann, die ihm aber vielleicht später einmal zufällig einen Dienst leisten wird. Daß es einmal eine Wittwe von so und so viel Jahren, die so und so lebte, in Jerusalem gab, wird der christlichen Gemeinde höchst gleichgültig gewesen seyn; sie hatte an andere Dinge zu denken. Und doch soll diese Notiz in der Erinnerung der Gemeinde gelebt oder vegetirt haben, bis sie endlich die Stelle fand, wo sie allein Bedeutung hat? Nein! an dieser Stelle ist die greise Wittwe als diese *χήρα ὡς ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων* zur Welt gekommen. Namen und Familie erhielt sie vom Schriftsteller, der sie selbst geschaffen hat.

es fehlt auch nicht, der Evangeliſt hat es ſich in der Erzählung von der Feſtreiſe des zwölfjährigen Jeſus nach Jeruſalem verſchafft. Bisher hatte Lukas die Herrlichkeit des Jeſukindes in der Art zum Mittelpuncte der Ereigniſſe und ſeiner Darſtellung gemacht, daß es auf das Deutlichſte zu erkennen war, wie von dieſem Kinde die Belebung der Vergangenheit zu neuen Kräften und Ideen ausging. War nun dieſer belebende und erneuernde Einfluß des Kindes durch ſo viele Situationen hindurch dargeſtellt, ſo verlangte es die künſtleriſche Abrundung, daß das Kind zu guter Letzt auch einmal ſelbſtthätig auftrat und an ſeinem Selbſtbewußtſeyn die Kraft des Neuen erkennen ließ. Wenn dieſe Offenbarung der Kraft, welche die Schranken des Alten aufhob, noch zu dem Kreiſe der Vorgeſchichte gehören ſollte, ſo mußte das Kind noch als ſolches auftreten und, was es thut und ſpricht, naiv und unbefangen ſeyn. Andererſeits ſollte dieſe Aeußerung des Kindes den Kreis der Kindheitsgeſchichte ſchließen, es mußte daher an der Gränze des Kindheitsalters ſtehen, d. h. wenigſtens ein zwölfjähriger Knabe ſeyn. Als ſolcher wird nun Jeſus wirklich von ſeinen Eltern auf die Paſchareiſe nach Jeruſalem mitgenommen, blieb aber bei der Abreiſe ſeiner Eltern von der Hauptſtadt, ohne daß ſie es merkten, in Jeruſalem. Nach einer Tagereiſe vermiſſen ſie ihn erſt, finden ihn nicht in der Caravane, wo ſie ihn glaubten, ſondern im Tempel in der Unterredung mit den Lehrern, nachdem ſie nach Jeruſalem zurückgekehrt waren und ihn daſelbſt drei Tage lang geſucht hatten. Als ſie ihn fanden, ſagt die Mutter: Kind, was haſt du uns gethan, ſiehe, dein Vater und ich, wir haben dich mit Schmerzen geſucht. Er aber antwortete mit unverkennbarer Zurückweiſung der Rückſicht auf einen Vater, der es nicht wirklich ſey: was ſuchtet ihr mich denn? wiſſet ihr nicht, daß ich ſeyn muß in dem, das meines Vaters iſt?

Das Kind durchbricht alſo die engen Schranken des Kreiſes, in dem es bisher aufgezogen iſt. Aber noch viel mehr wird der Bericht von der Idee durchbrochen, die ihn erzeugt hat und die er darſtellen ſoll. Wäre die Grundlage des Berichts geſchichtlich, was hätten wir darin weiter zu ſehen, als die frühreiſe Reflexion eines Kindes, das auf eine gar nicht anziehende im Gegentheil

zurückstoßende Weise erklärt, daß es von der Rücksicht auf einen Vater, der ihm nicht mehr als solcher gilt, auch Nichts mehr wissen will? Man wende nicht ein, „der zwölfjährige Morgenländer sey nach seiner frühern Entwicklung geistig älter und mündiger*)," als sein Altersgenosse „im kälteren Abendlande." Zwölfjährig bleibt unter allen Himmelsstrichen bei dem Knaben zwölfjährig. Frühreife Aeußerungen des Genies, haben Kritiker schon richtig bemerkt, finden sich nur bei Künstlern, deren geistige Bestimmtheit zugleich durch die natürliche Organisation z. B. des Ohres, des Auges, der Hand und durch die ganze Stimmung ihrer leiblichen Bildung bedingt ist, also auch wegen ihres Zusammenhanges mit dem Leibessystem, welches einer frühern Entwicklung fähig ist, sich frühzeitig als ursprüngliche Anlage äußern kann. Aber, müssen wir hinzusetzen, auch diese frühreifen Productionen des Künstlers, die gewöhnlich doch nur Nachahmungen sind, bleiben für den Kenner und für den wahren Geschmack unreif und fallen immer der Vergessenheit anheim. Der Künstler muß studiren, die Gesetze seiner Kunst kennen lernen, und durch innere Kämpfe seinen Geist kräftigen, ehe er Werke hervorbringen wird, die der Beachtung oder gar der Anerkennung und eines ewigen Andenkens werth sind. Die Religion nun gar, da sie die Bewegung des innern geistigen Gegensatzes ist, wird nicht einmal vom Kinde lebendig angeeignet, sondern ihr Werth und ihre unendliche Bedeutung wird erst vom Manne, der gekämpft, gelitten und sich geprüft hat, erkannt. Wie weit ist es nun endlich von dieser Würdigung und lebendigen Aneignung der Religion bis zum Selbstbewußtseyn des Religionsstifters, der eine frühere Form des religiösen Bewußtseyns durchbricht: muß dieser nicht, ehe er zur Ahndung oder gar zur Erkenntniß seiner Aufgabe gelangen soll, die Widersprüche des Alten vielfach und lange Zeit in sich erfahren und durchlebt haben? Der Religionsstifter ist der Mann, der sich im innern Kampfe mit dem Alten gebildet hat. Was aber die Möglichkeit, vorliegenden Bericht als geschichtliche Notiz zu fassen, völlig aufhebt, ist der Umstand,

*) so z. B. Lange, a. a. O. p. 121.

daß das Jeſuskind ſeines himmlichen Vaters nicht allein im rein religiöſen Sinne erwähnt, ſondern zugleich in jener ganz äußerlichen Rückſicht, daß es den Joſeph nicht ſeinen Vater genannt wiſſen will. Ja nach dem Zuſammenhange dieſer Vorgeſchichte ſoll dieſe Rückſicht nicht einmal den Sinn haben, daß der himmliſche Vater als der wahrhafte ewige von dem leiblichen Vater als dem unvollkommenen Abbilde unterſchieden werde, ſondern es ſoll zugleich hervorleuchten, daß das Jeſuskind jetzt die Ahndung, ja die Gewißheit habe, Joſeph ſey nicht einmal ſein leiblicher Vater. Wer ein ſolches Kind noch als geſchichtliche Erſcheinung faſſen will, den hindern wir nicht: aber deſto ſtärker wird es die Vernunft thun, die Menſchlichkeit, ſelbſt die Naturempfindung, die in der Familie zu Hauſe iſt.

Der Bericht wagte dieſen grellen Widerſpruch, weil er ihn nicht merken konnte, weil ihm in dieſer Darſtellung die Idee des Mannes vorſchwebte, der die engen Umzäunungen der alten Welt, in der er geboren und erzogen iſt, durchbrochen hat. Dieſe Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns Jeſu wollte der Evangeliſt am Schluſſe der Vorgeſchichte ſchon andeuten, — nein! er wollte ſie, weil er ſie nicht in ihrem An-ſich und in ihren geſchichtlichen Vermittlungen faſſen konnte, hier ſchon als ſolche hervortreten laſſen und fiel nun nothwendig in jenen Widerſpruch, weil er ſie in ein Kind verlegte.

Und der zwölfjährige Jeſus bleibt ein Kind, bleibt auch als Morgenländer ein Kind. Der Apologet, der das Kind mündiger machen will, d. h. nach ſeiner Gewohnheit wieder zum natürlichen Erklärer wird, frage die Eltern Jeſu und den Evangeliſten, ob ſie nicht meinen, der zwölfjährige Knabe ſey doch nur ein Kind geweſen. Sie mußten ſich doch darauf verſtehen, da ſie im Morgenlande zu Hauſe waren. In der erſten*) Auflage ſeines Werkes hat Strauß richtig bemerkt, daß die Eltern durch ihre Unruhe, als ſie Jeſum auf der Rückreiſe vermiſſen, beweiſen, daß ihnen der Knabe noch als Kind gilt. Sie meinen, ſie hätten

*) In der dritten nimmt er (I, 354.) der Kritik das Recht, der Erzählung „die geſchichtliche Geltung abzuſprechen.“

anders handeln und das Kind mehr im Auge behalten müſſen, d. h. der Verfaſſer des Berichts ſieht die Sache ſo an, daß durch ein Verſehen der Eltern, durch einen Zufall, der nicht hätte ſeyn ſollen, der folgende Beweis von dem höhern Selbſtbewußtſeyn Jeſu herbeigeführt ſey. Der unermüdliche Apologet hilft ſich freilich wieder. „Aus der Angſt der Eltern folgt nur dieſes, ſagt er*), daß ſie jetzt mit ihren Gedanken dem Geiſtesfluge Jeſu nicht mehr folgen können.“ Nicht mehr! Dann hätten ſie es vielmehr als vergebliche Mühe betrachten ſollen, ihn unter ihre Obhut zu nehmen und deshalb aufzuſuchen. Aber der Schriftſteller weiß nicht einmal, daß die Angſt der Eltern dieſen Sinn gehabt hätte; nach ſeinem Texte — und den ſollte doch der gläubige Theologe vor Allem reſpectiren — wiſſen die Eltern von dieſem Geiſtesfluge ihres Sohnes noch gar Nichts, als ſie ihn ängſtlich und mit Schmerzen drei Tage lang ſuchen, ſondern nur deshalb ſind ſie ſo beſorgt, weil ſie ihn verirrt und verlaufen glauben. Erſt als ſie ihn mitten unter den Lehrern im Tempel finden, da gerathen ſie in Erſtaunen, da wundern ſie ſich über das Unerwartete, und als nun gar Jeſus nur von dem Vater wiſſen will, in deſſen Hauſe er ſeyn muß — und wo ihn alſo die Eltern, wenn ſie ſeinen Geiſtesflug ſchon gekannt hätten, auch vor Allem hätten ſuchen müſſen, ſtatt drei Tage lang die Stadt zu durchirren — da verſtehen ſie nicht mehr, was er ſagt. Seltſamer Widerſpruch! Maria weiß dieß Wort ihres Sohnes vom wahrhaften Vater nicht zu deuten? Wer noch einen ſtärkern Beweis dafür haben will, daß wir hier keine wirkliche einzelne Begebenheit vor uns haben, daß der Schriftſteller nur von der Idee eingenommen iſt, Jeſus habe in der Entwicklung ſeines Selbſtbewußtſeyns der Faſſungskraft der ihn umgebenden alten Welt vorauseilen müſſen, und daß Lukas nur dadurch in dieſen Widerſpruch fiel, weil er dieſe allgemeine Colliſion zu einer Colliſion in den Familienverhältniſſen Jeſu umbildete und umbilden mußte, weil er Jeſum als Kind zum Helden der Erzählung macht — wer einen ſtärkern Beweis verlangt, für den iſt keiner ſtark genug.

*) Lange, a. a. O. p. 122.

§ 6.

Die Entſtehung der evangeliſchen Vorgeſchichte des Lukas.

So weit die evangeliſche Vorgeſchichte des Lukas! Wie ſie entſtanden iſt, haben wir bisher auseinandergeſetzt. Eine Frage iſt aber noch zu beantworten. Die Quellen dieſer Erzählungen haben wir nämlich bis dahin verfolgt, wo wir die Miſchung und Bewegung der erſten Elemente, von denen ſie erzeugt ſind, den Boden, deſſen Natur ſie verrathen, und die Gewalt, die ihren erſten Lauf beſtimmte, kennen lernten. Wir ſahen, welche innere Erlebniſſe der Gemeinde dazu gehörten, damit jene Anſchauung entſtehe, welche den Mittelpunct dieſer Vorgeſchichte ausmacht, ferner: welche Anſchauungen des A. T. und des Heidenthums zuſammentreffen mußten, um den Gedanken des göttlichen Urſprungs Jeſu in die Form eines einzelnen empiriſchen Factum zu bringen, endlich ſahen wir, welche Gewalt des religiöſen Bewußtſeyns die Geſchichte Jeſu und des Täufers ſo eng verbunden hat, daß ſie Eine Geſchichte geworden iſt.

Es iſt nun die Frage, wer die Quellen zu Einem Bache verbunden und dieſen ſo kunſtreich gefaßt hat. Wer hat dieſe Vorgeſchichte verfaßt, in dem Sinne nämlich verfaßt, daß er jenen allgemeinen Anſchauungen die beſtimmte Geſchichtsform gegeben, ſie zu den einzelnen Facten ausgearbeitet und dieſe wieder in ihren kunſtmäßigen Zuſammenhang geſetzt hat. Da wir nicht mehr annehmen können, daß die empiriſche Wirklichkeit dieſes Kunſtwerk erzeugt habe und die Harmonie, zu welcher ſich die einzelnen Erzählungen zuſammenfügen, aus der Natur und Folge der Thatſachen ſelber gefloſſen ſey, ſo ſind nur zwei Verfaſſer möglich: die Tradition der Gemeinde oder der Schriftſteller. Die mythologiſche Anſicht von Strauß hat zwar auf dieſe Frage noch keine beſtimmte Antwort, weil ſie die Frage ſelbſt noch nicht rein geſtellt hat: indeſſen neigt ſie ſich doch unverkennbar überwiegend zu der Annahme, daß die Erzählungen ſich in der Ueberlieferung der Gemeinde gebildet haben und dem Schriftſteller nur die genauere Faſſung, die ſie im Evangelium erhalten haben, verdan-

ken. Der Anstoß, den das gewöhnliche Bewußtseyn an der andern Annahme finden würde, den vielleicht selbst die entschiedenste Kritik der neueren Zeit im Geheimen fühlte und der sie verhinderte, diese Erzählungen auf ihre letzte Werkstätte, auf die künstlerische Thätigkeit zurückzuführen, dieser Anstoß bleibt aber nur zu gewiß, wenn auch die Gemeinde der Urheber dieser Erzählungen seyn soll. Es ist doch immer ein Einzelner, der sie gebildet hat, oder es sind Einzelne, die einzelne Erzählungen bildeten und es war wieder Einer, der dieselben kunstmäßig zu einem Ganzen verband. Das Volk, die Gemeinde können als solche in ihrer mysteriösen Substantialität und aus dieser unmittelbar heraus Nichts schaffen, sondern nur das Subject, das einzelne Selbstbewußtseyn kann es zur Form, zur Gestalt und damit auch erst zur Bestimmtheit des Gehalts bringen. Das Selbstbewußtseyn verhält sich in dieser schöpferischen Thätigkeit allerdings nicht als reines isolirtes Ich und schafft und formt nicht aus seiner unmittelbaren Subjectivität heraus, wenigstens in dem Falle nicht, wenn sein Werk von dem Volke oder von der Gemeinde aufgenommen, anerkannt und Jahrhunderte lang als Form ihrer eigenen Anschauung betrachtet wird. Das Selbstbewußtseyn hat dann vielmehr ohne immer zu wissen wie weit es sich mit seinem allgemeinen Lebenskreise in Zusammenhang befand, mit seiner Substanz in Spannung gestanden, es war von dieser befruchtet und zu seiner Thätigkeit getrieben, oder vielmehr: je tiefer das Werk ist, je größeren Erfolg es in der allgemeinen Anerkennung hat, desto sicherer können wir annehmen, daß der Urheber fern von aller Reflexion auf das Allgemeine in reiner Unbefangenheit gearbeitet hat und daß der Einfluß seiner Lebenssubstanz auf die Arbeit sich in der tiefen Intensivität, mit der er arbeitete, offenbarte. Bei aller dieser Spannung des formenden Selbstbewußtseyns mit seiner Substanz und mit dem Geiste des Volkes oder der Gemeinde bleibt doch der wichtige Satz bestehen, daß das Werk als solches mit seiner Form und mit diesem bestimmten Gehalte in jener substantiellen Welt noch nicht gegeben war. Jeder Versuch, die Folgen dieses — schrecklichen: nicht wahr das ist der richtige Ausdruck, den ihr auf der Zunge habt? dieses —

ſie nun zuſammenkommen, Vieles an ſich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht. Es bedarf einer großen Arbeit, um ſie zuſammenzubringen, zumal um ſie zu einem ſo künſtleriſchen Werke zu vereinigen, wie die Vorgeſchichte im dritten Evangelium iſt. Es werden ſich mannichfache Widerſprüche zwiſchen den einzelnen Erzählungen finden — ſie müſſen getilgt; ſehr verſchiedene Geſichtspuncte werden die einzelnen Bruchſtücke beherrſchen — ſie müſſen in Einklang geſetzt werden: kurz es wird ſich ſo viel Widerſpenſtiges zwiſchen ihnen finden, daß es keiner geringen Anſtrengung bedarf, ſie in Zuſammenhang zu bringen. Das iſt ſchon als formelle Arbeit betrachtet eine That des Subjects — wenn es nur bei dem Formellen der Arbeit ſein Bewenden haben könnte! Jede Veränderung des Urſprünglichen, jede Verſchiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern: denn wird ein widerſprechender Zug getilgt, ſo wird dafür ein neuer — und zwar woher? — aus der Combination und aus dem künſtleriſchen Selbſtbewußtſeyn geſetzt werden. Wenn der Geſichtspunct, der eine Erzählung beherrſcht, ſtört, ſo wird der einzelne Inhalt, in dem er ſich verräth, nicht weniger ſtörend ſeyn: mit jenem muß alſo auch dieſer weſentlich verändert werden. Und wenn nun dem Subject auch in dieſer Arbeit ein ſo ſchöpferiſcher Antheil zugeſchrieben werden muß, was iſt es dann — müſſen wir wieder fragen — was iſt es für ein Unterſchied, ob Lukas oder ein Anderer vor ihm ſo gearbeitet hat?

Geſetzt, in dieſer Form wäre die Hypotheſe nicht mehr eine ſolche, ſie ſey die richtige Erklärung des vorliegenden Thatbeſtandes: ein Vor-Lukas habe die Beſtandtheile der Vorgeſchichte, die ſich erſt einzeln bildeten, vereinigt und dieſe neue Combination ſey in die Tradition übergegangen, aus welcher ſie unſer Lukas aufgenommen habe — ſo iſt damit der Antheil des Selbſtbewußtſeyns noch nicht erſchöpft. Lukas will ja nicht nur dieſe Vorgeſchichte berichten, ſondern er beabſichtigt ein größeres Werk, er will die ganze evangeliſche Geſchichte berichten. Wird er nicht eine ähnliche Arbeit wie ſein Vorgänger übernehmen, nämlich wie dieſer einzelne Erzählungen zur Vorgeſchichte verband, ſo er nun dieſe mit der Darſtellung des öffentlichen Lebens in Verbindung

setzen und beides, das er zuerst zusammenbringt, verschmelzen müssen? Und wird und kann diese Verschmelzung ohne Einfluß auf seine Darstellung der Vorgeschichte bleiben können? Wir werden sehen, daß dieser Einfluß nicht fehlte. Es hilft also nicht einmal die Annahme eines Vor-Lukas; der wirkliche Lukas ist dennoch in seiner Darstellung der Vorgeschichte schöpferisch verfahren.

Nirgends also kann die Traditions-Hypothese der Begegnung mit dem Selbstbewußtseyn entgehen. Wir werden indessen den Kreis bald so weit zusammenschließen, bis beide Gegner so dicht auf Einen Raum zusammengedrängt werden, daß Einer nur stehend leben kann und der Andere fallen muß.

Es ist gar nicht möglich, daß einzelne Erzählungen wie diejenigen, aus denen die evangelische Vorgeschichte besteht, einzeln und selbstständig von einander gebildet werden konnten. Keine kann für sich bestehen, jede weist auf die andere hin und keinem Menschen konnte es einfallen oder auch nur möglich seyn, die eine zu bilden, wenn er nicht den Plan des Ganzen, d. h. die Möglichkeit aller andern in der Anschauung hatte und somit die eine durch die Ausarbeitung der andern ergänzen konnte. Sollten wir hier den Beweis dieser Einheit liefern, so müßten wir die obige Kritik wieder abschreiben. Andererseits ist es auch unmöglich, daß in der Tradition der Gemeinde einzelne Partikelchen von Erzählungen unabhängig von einander geschwebt oder vielmehr geflattert hätten. Ohne Halt, Stütze und Zusammenhang hätten sie — wenn jene Unmöglichkeit möglich gewesen wäre — bald verweht werden und verschwinden müssen.

Nun können wir die andere Annahme reiner ausdrücken: es bliebe demnach nur das Andre übrig, daß in der Tradition die evangelische Vorgeschichte sich in dem Zusammenhange und in der Form gebildet habe, in welcher sie Lukas vorgefunden und in sein Werk aufgenommen hat. Aber wozu doch diese Umwege, um von Lukas zu Lukas zu gelangen, diese Umwege, die wir sogar nur in der Luft machen könnten! Wer ist denn diese Tradition, wo werden wir sie wohl endlich ergreifen und geistig von Angesicht zu Angesicht schauen können? Nirgends wieder als im be-

ſtimmten Selbſtbewußtſeyn. Die Tradition als ſolche kann nicht geſtalten und iſt innerlich viel zu allgemein und unbeſtimmt, als daß ſie ein zuſammenhängendes Kunſtwerk produciren könnte. Der Einzelne muß dieſe Arbeit vollbringen.

Noch Eine Ausflucht ſteht vielleicht der Traditions-Hypotheſe offen. Es könnte ſeyn, daß vor Lukas ſchon Einer die Vorgeſchichte concipirt habe und daß ſie durch das Mittelglied der Tradition zu Lukas gelangt ſey. Denn das ſcheint immer noch das Schreckliche, das nicht genug gefürchtet und gemieden werden kann, daß Lukas ſelbſt jener Erſte ſey, der die Vorgeſchichte gebildet habe, daß wir es alſo in der Schrift unmittelbar mit einem Werk des Selbſtbewußtſeyns zu thun haben ſollten: durch das Purgatorium der Tradition muß es wenigſtens hindurch, wenn es uns nicht erſchrecken ſoll. Was wir doch für furchtſame Kinder ſind: als ob es nicht immer noch das Werk eines Einzelnen iſt! als ob nicht auch die Gewißheit bliebe, daß Lukas ſchöpferiſche Thätigkeit habe anwenden müſſen, um jenen Inhalt der Ueberlieferung auszuführen, im Einzelnen auszuarbeiten und mit ſeinem umfaſſenden Plane zu verſchmelzen!

Es iſt aber auch das nicht möglich, daß in der Tradition ein zuſammenhängender Geſchichtskreis exiſtiren könnte. Wenn es in einem Volke oder in einer Gemeinde ſo weit gekommen iſt, daß eine zuſammenhängende Geſchichts-Anſchauung ſich bildet, ſo hat die Kraft, die dazu gehört, auch die Fähigkeit, den Griffel in Bewegung zu ſetzen. Alles Reden vom Gedächtniß der alten Welt iſt ſentimentales Geſchwätz, welches die Schulmeiſter uns vorgeredet haben, wir aber nicht gründlich genug aus Intereſſe für die Ehre der Völker und der Menſchheit vergeſſen können. Was die Völker und Gemeinden wußten, haben ſie mit großer Mühe niedergeſchrieben; ſo bald ſie Etwas zur Klarheit der Anſchauung gebracht hatten, ſo war auch das Organ da, welches der Ausarbeitung und Fixirung diente, und wenn ſie Nichts geſchrieben haben, ſo lag der Grund nur darin, weil ſie Nichts hatten, was ſich dieſer Mühe verlohnte.

Um die Nichtigkeit der Traditions-Hypotheſe einzuſehen, braucht man ſich nur zu fragen, welche Beſtandtheile der zwei er-

sten Capitel des Lukas-Evangelium in der Ueberlieferung herumgeflogen seyen. Die Hymnen? Aber wenn in der Schrift der Preis des Herrn im Hymnus des Zacharias mit so nachlässiger und nachschleppender Construction zusammengesetzt ist (Luk. 1, 68—75.), welchen Athem muß die Tradition besessen haben, wenn sie diesen Satz immer genau in derselben Form hersagen sollte. Oder sollte die Tradition die Notiz mit sich herumgetragen haben: „und als acht Tage um waren, daß das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus, welcher genannt war von dem Engel, ehe denn er im Mutterleib empfangen ward?" Es wäre doch das Dürftigste, womit sich die Tradition beschäftigen könnte, wenn sie sich bestreben müßte, solche Notizen für immer auswendig zu lernen. Sollte sie aber diese Notiz beleben, d. h. die Erzählung von der Botschaft Gabriel's an die Maria sogleich bereit und gegenwärtig haben, sodann als Gegenstück zu dem einfachen Vorgang der Beschneidung Jesu die herrlichere Darstellung im Tempel, ferner als anderes Gegenstück die Beschneidung des Täufers und das Wunder, das dabei vorfiel, d. h. nun auch die ganze wunderbare Botschaft Gabriel's an Zacharias und dessen Verhalten und nun mit einem natürlichen Seitensprung an dessen Frau Elisabeth sich erinnern, die mit ganz anderem Glauben die wunderbaren Erscheinungen zu würdigen wußte — wie sollte es die Tradition machen, wenn sie sich bei dieser Uebung des Gedächtnisses nicht sehr bald verwirren und endlich ihres Geschäftes ganz überdrüssig werden sollte? Sie hat aber Nichts zu fürchten, denn als dieses Lastthier, auf welchem einzelne Notizen oder Kunstwerke transportirt würden, hat sie in der christlichen Gemeinde so wenig wie anderswo existirt, und wenn sie unter ihrer Last zusammensinkt, so ist es nur ihr Zerrbild in den Köpfen der Gelehrten, was dieses Schicksal erleidet.

Wenn es also Lukas nur mit der Tradition zu thun hatte, so war ihm der Stoff nicht fertig geliefert worden, als ob er dann nur die Mühe des Niederschreibens gehabt hätte, sondern er mußte dasjenige, was in der religiösen Anschauung der Gemeinde erst an sich lebte, in Form und Gehalt entwickeln und

ſchöpferiſch fortbilden — er mußte geiſtige Elemente zu individuellen Geſtalten verdichten.

Möglich wäre es aber noch, daß Lukas einzelne ſchriftliche Aufſätze ſchon vorfand, die er zur Vorgeſchichte verband oder — die ganze Vorgeſchichte im Zuſammenhange niedergeſchrieben antraf und ſeinem Werke vorſetzte.

Zu der erſtern Annahme könnten wir uns auch nicht Einen Augenblick verſtehen, wenn ſie ſo gemeint iſt, daß von den einzelnen Augenzeugen jener Vorgeſchichte einzelne Berichte herrührten, die nun eben ſo einzeln für ſich niedergeſchrieben und endlich nach einem langen abentheuerlichen Herumirren dem Lukas zugeflogen ſeyen. Auch in der Form brauchen wir dieſe Annahme nicht erſt noch zu beurtheilen, wenn ſie ſich mit der Traditions-Hypotheſe verbindet oder vielmehr dieſe Hypotheſe ſelber iſt. Wenn Lukas einzelne Aufſätze vorfand, ſo waren ſie — das ſteht vielmehr nun feſt — den Verfaſſern nicht von der Tradition dictirt, ſondern frei von dieſen gebildet worden. Aus ihrer Maaßloſigkeit, nämlich aus ihrer ſinnloſen Form, wonach ſie annimmt, daß Lukas eine größere Zahl von Zettelchen und Aufſätzchen gefunden und zur Vorgeſchichte vereinigt habe, können wir dieſe Hypotheſe ſogleich bis dahin vereinfachen, daß es nur zwei Aufſätze waren, die dem Evangeliſten in die Hände fielen, nämlich die Geſchichte von der Geburt des Täufers und die von der Geburt und Kindheit Jeſu. Aber es konnte nicht einmal zwei Aufſätze dieſer Art geben, die abgeſondert von einander niedergeſchrieben wären und einige Zeit für ſich exiſtirt hätten. Keiner von beiden Aufſätzen iſt ohne den andern concipirt und ausgearbeitet, da jede kleinere Gruppe des einen Aufſatzes an einer entſprechenden des andern ihr Gegenſtück hat und gerade ſo ausgearbeitet iſt, wie wir es vorfinden, damit ſie ſich ihrem Gegenſtücke gegenüber recht deutlich in ihrem eigenthümlichen Charakter zeige und eben ſo wieder ihrer Parallele denſelben Dienſt leiſte. So entſprechen ſich die beiden Botſchaften Gabriel's, die wunderbaren Umſtände, unter welchen die beiden heiligen Kinder empfangen ſind, die Verherrlichung des Tages, an welchem der Täufer beſchnitten wird und ſeinen Namen erhält und die Ver-

herrlichung der Geburt und Darstellung des messianischen Kindes im Tempel*), die entzückte Freude des Täufers über die Nähe des Messias und das Frohlocken Simeon's, daß seine Augen den Heiland gesehen haben u. s. f. Ein Glied ist nur in der Rücksicht auf das entsprechende entstanden und ausgearbeitet.

Ja es konnte nicht einmal der eine Bericht ohne den andern auch nur in seiner ersten Anlage entstehen. Die Art und Weise, wie der Täufer gefeiert wird, beweist, daß er nur als der Vorläufer des Herrn Gegenstand dieser Geschichtsdarstellung wurde; in dieses wunderbare Licht konnte aber seine Geburt gar nicht gestellt werden, wenn es nicht der Abglanz von dem größern Lichte war, welches die Geburt des Messias verherrlichte. Andererseits konnte diese Geschichte von der Geburt des Messias sich nicht ausbilden, wenn sie sich nicht zugleich einen größern wunderbaren Boden schuf, auf welchem sie sich als natürlich, d. h. als nothwendig wunderbar darstellte, wenn sie in einen Geschichts-

*) Ueber die Art und Weise, wie die Notiz von der Beschneidung beider Knaben behandelt wird, sagt Strauß (L. J. I, 277. 278.): „dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung und Ausmalung desselben Punctes im Leben des Johannes und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist; worin man mit Schleiermacher ein Zeichen finden kann, daß wenigstens hier der Verfasser von Cap. I nicht mehr der Concipient ist.“ Ist im Gegentheil das sicherste Zeichen von der Einheit des Verfassers. Contraste trennen bekanntlich nicht nur, sondern spannen zugleich und halten durch diese Spannung das Getrennte zusammen. Beide Knaben erhalten am Tage der Beschneidung ihren vom Engel vorherbestimmten Namen. Nun wäre die Symmetrie der Berichte aber doch zu einförmig und mechanisch gewesen, wenn die Beschneidung des Jesuskindes in ähnlicher Weise wie die des Täufers der Anlaß zu einer wunderbaren Begebenheit geworden wäre, der Leser muß vielmehr, wenn er beide Darstellungen vergleicht, im Berichte von der Beschneidung Jesu Etwas vermissen und durch das Gefühl dieses Contrastes um so mehr für den folgenden Bericht von der Darstellung des Kindes im Tempel vorbereitet seyn. Der Leser erwartet nun noch die Ausfüllung einer Lücke, ist darauf gespannt, wie die ausgebliebene Verherrlichung nachgeholt wird — und wie wohlthätig fühlt er sich afficirt, wie angenehm ist das Gefühl, wenn der folgende Bericht die gespannte Erwartung so glücklich befriedigt!

zuſammenhang fällt, der von vornherein wunderbar iſt. Jeder von beiden Geſchichtskreiſen entſtand mit dem andern und wie ſie zuſammen entſtanden, ſo wurden ſie auch jeder mit Rückſicht auf den andern im Einzelnen ausgefüllt.

Wir gelangen ſomit wieder zu der Gewißheit, daß die evangeliſche Vorgeſchichte des Lukas, ſobald ſie entſtand, nur als dieſes Ganze entſtehen konnte. Und nun ohne weitere Umſchweife! Lukas hat ſie zuerſt concipirt und niedergeſchrieben. Die Uebereinſtimmung der Sprache, welche in dieſem Abſchnitte und in dem Evangelium ſonſt herrſcht*), hat zwar keine ſtreng beweiſende Kraft, da es unvermeidlich war, daß der Schriftſteller einem Aufſatze, den er mit ſeinem Werke verarbeitete, auch ſeine Diction gab. Um ſo weniger könnte dieſer Beweis ſchlagend ſcheinen, da Lukas in der Verarbeitung der Schrift des Marcus ſelbſt das Beiſpiel gegeben hat, wie er einer fremden Schrift das Colorit ſeines Styls und ſeiner Sprache gibt. Wenn es alſo immer nur — obgleich überwiegend — wahrſcheinlich iſt, daß wir in der Vorgeſchichte den urſprünglichen Geſchichts-Styl des Lukas haben, den er in der Verarbeitung des Marcus-Evangelium nicht verläugnen konnte, ſo bedarf es doch ſtrengerer Beweiſe, daß die Vorgeſchichte rein aus ſeiner Anſchauung hervorgegangen iſt. Wir geben ſie!

In der Schrift des Marcus (C. 1, 6.) hat Lukas die Beſchreibung der aſcetiſchen Lebensweiſe des Täufers geleſen, aber in der Parallelſtelle ſeines Werkes ausgelaſſen. Warum? Weil er dieſen Gegenſtand in die Vorgeſchichte aufgenommen und ins Wunderbare ausgearbeitet hat, indem er in die Botſchaft Gabriel's an Zacharias das Gebot verwebt (C. 1, 15.), der Täufer ſoll nicht „Wein und ſtark Getränke" trinken. Nach dem Bericht des Marcus hat Jeſus den Jüngern eröffnet, daß im Täufer der erwartete Elias gekommen ſey (Marc. 9, 13.), Lukas ſchweigt auch über dieſen Punct an der Parallelſtelle. Ferner: in dem Bericht von der Botſchaft des Täufers an Jeſum, die Marcus noch nicht kennt, läßt er den Herrn eine Weiſſagung

*) Siehe Wilke, der Urevangeliſt, p. 645. 646.

des Maleachi auf den Täufer beziehen (Luk. 7, 27.), berührt aber nicht die Anschauung desselben Propheten, daß Elias der Vorläufer des Messias sey. Consequent! denn Gabriel hat es schon gesagt (Luk. 1, 17.), daß der Sohn des Zacharias im Geiste und in der Kraft des Elias dem Herrn vorangehen werde. Lukas hat mit freiem Bewußtseyn die Vorgeschichte so componirt, daß jene Angaben der Schrift des Marcus eine tiefere Bedeutung und den Sinn einer höheren Nothwendigkeit erhielten, indem sie in die Botschaft des göttlichen Gesandten verwebt wurden.

Daß die entbehrende, fastende und betende Wittwe Anna in den Umkreis der Anschauung des Lukas gehört, ist bereits bemerkt worden und wird späterhin außer allem Zweifel gesetzt werden.

Lukas ist endlich der sorgfältige Chronologe, welchen die Darstellung der Vorgeschichte verräth; da aber die Chronologie in diesem Abschnitte zu dem wesentlichen Inhalt gehört — denn im sechsten Monate der Schwangerschaft Elisabeth's geschieht jenes bedeutungsvolle Wunder — so ist der Chronologe der Verfasser des Ganzen. Derselbe Schriftsteller, der die Schatzung, welche der Kaiser Augustus (C. 2, 1.) über die ganze Welt ausschreiben ließ, in das Geburtsjahr Jesu verlegt, versäumt es auch nicht anzugeben, in welchem Jahre der Täufer öffentlich auftrat (Luk. 3, 1. 2.), derselbe Schriftsteller, der dort einen Geschichtsfehler beging, läßt sich auch hier einen solchen zu Schulden kommen, wenn er im funfzehnten Jahre des Tiberius einen Lysanias über Abilene herrschen läßt. Der Angabe des Jahres, in welchem der Täufer auftrat, fügt Lukas nicht die andere bei, wie alt damals Johannes war, und wenn er berichtet, Jesus sey ungefähr dreißig Jahre alt gewesen, als er seine öffentliche Wirksamkeit begann (3, 23.), da sagt er nicht, in welchem Jahre des Tiberius es gewesen sey. Dennoch hat er über alle diese Dinge keinen Zweifel stehen lassen. Beide Angaben gehören zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Nach der Anschauung des Evangelisten nimmt die öffentliche Wirksamkeit des Täufers nur einen sehr geringen Zeitraum ein: trat er also im funfzehnten Jahre des Tiberius auf, so wird Jesus in dem-

ſelben Jahre oder im nächſtfolgenden aufgetreten ſeyn, wenn vielleicht zufälligerweiſe der Täufer am Ende dieſes Jahres auftrat — und wenn Jeſus beim Antritt ſeines Amtes gegen dreißig Jahre alt war, ſo war der Täufer eben ſo alt, als „das Wort des Herrn" ihn berief. Denn gerade das halbe Jahr, um welches er älter iſt als ſein größerer Nachfolger, war nach der Anſchauung des Evangeliſten zur Löſung ſeiner Aufgabe hinreichend. Der Chronologe iſt der Verfaſſer des Ganzen und dieſer mit jenem Eine Perſon.

Ja wir hören euch, unſterbliche Bedenken und — Schimpfreden der Apologetik. Habt nur Geduld, poltert und droht nur nicht ſo heftig, wir hören euch und werden antworten. Sogleich bei dem erſten Erſcheinen des Werkes von Strauß war im Gegenſatze gegen ſeine mythologiſche Theorie bemerkt worden, das ſey noch nicht die letzte Erklärung der evangeliſchen Anſchauungen, wenn ſie aus jüdiſchen Elementen unmittelbar abgeleitet würden oder ihr Bildungsproceß in eine myſteriöſe Tradition verlegt würde. Es war geſagt — aber freilich auch nur geſagt und weder genauer entwickelt noch ausgeführt worden, daß jene Anſchauungen, wenn die Kritik ihre letzte Vollendung erreichen ſolle, als Ergebniß des weſentlichen Proceſſes des Selbſtbewußtſeyns begriffen werden müßten.

Ja, ja! So iſt es! ruft nun ſogleich der Apologet. Ganz richtig! Als „Werke des Betruges" müſſen die Evangelien endlich der Kritik gelten, wenn ſie mit „einiger Conſequenz" ſich ausbildet. Für Betrüger müſſen die Evangeliſten endlich ausgegeben werden und „wir langen wieder bei dem ſo vornehm über die Achſel angeſehenen Fragmentiſten an"*).

Das „Haus Goeze und Compagnie" beſteht alſo immer noch in ſeinem alten Flor? Ja wohl! Aber es hat auch jetzt noch nicht gelernt, ſeinem Schickſal, daß es ſich manchmal „blamiren muß," auszuweichen. Der arme Fragmentiſt! Die Kritik darf ihn gewiß nicht über die Achſel anſehen, ſie kann ſeine Mängel einſehen, ſie wird ſie gut machen, indem ſie von ihm lernt,

*) Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Geſchichte. 1837. p. 50. 51.

aber sie darf es nicht zugeben, daß der Mißverstand ihm die Theorie zuschreibt, die Evangelisten seyen „Betrüger" gewesen. Seine Sache liegt aber schon in guten Händen: Lessing's „fünfter Anti-Goeze" wird für den Unbefangenen überzeugend seyn.

Nun dann erklärt ihr doch wenigstens die Evangelisten für Betrüger, wird die Apologetik rufen, indem sie ihren Eifer gegen uns richtet. Ihr behauptet ja, daß diese, wie ihr es dünn und jämmerlich genug nennt, diese Anschauungen vom formenden Selbstbewußtseyn geschaffen sind.

Wir bitten um Ruhe! Wir schimpfen nicht, wir forschen und entwickeln und wer dazwischen sprechen will, muß sich vor Allem in die Entwicklung mit ruhigem Blute einlassen. Wo haben wir es denn „behauptet," daß jene Anschauungen Werke des Selbstbewußtseyns seyen? Wir haben es bewiesen. Laßt euch also in den Beweis ein, liefert einen andern, aber kommt nur nicht mit Redensarten und sagt um Alles in der Welt nicht, daß wir die Evangelisten für Betrüger erklären. Haben wir denn dergleichen ausgesprochen, oder nur den entferntesten Anlaß dazu gegeben, daß man vermuthen könnte, wir hegten innerlich diese Ansicht oder müßten, wenn wir uns alle Consequenzen aufrichtig gestehen wollten, sie hegen?

Nein! Wenn wir die Kategorie des Selbstbewußtseyns gebrauchen, so meinen wir nicht das empirische Ich, als ob dieses aus seinen bloßen Einfällen oder willkührlichen Combinationen jene Anschauungen gebildet habe — es würde es vielmehr, wenn es den Versuch machen wollte, schön bleiben lassen und von seinem Vorwitz bald abstehen. Glaubt ihr wohl es sey möglich, daß auch das gebildetste Ich unserer Zeit einen religiösen Geschichtscyclus, wie die Vorgeschichte des Lukas, oder eine Anschauung wie die des Matthäus vom Stern der Magier schaffen könne? Der Künstler, Geschichtsschreiber und Philosoph unserer Zeit haben andere Aufgaben zu lösen und die der Vergangenheit zu begreifen, aber sich nicht darin zu üben.

Das unmittelbare Ich, so wie das gebildete Selbstbewußtseyn, welches sich zur Wirklichkeit mit einem ganz andern Bewußtseyn, nämlich mit dem kritischen verhält, und alle Analo-

gieen und Reflexionen, die von ihnen her genommen werden, bleiben aus dem Spiele.

Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiöſen Selbſtbewußtſeyn in dem Stadium ſeiner ſchöpferiſchen Selbſtentwicklung zu thun. An ſich iſt es das Selbſtbewußtſeyn, in welchem ſeine Welt des Allgemeinen noch elementariſch verborgen iſt. Als Geiſt aber und zumal als der religiöſe Geiſt iſt es die Bewegung und der Trieb, ſich von ſeiner Welt des Allgemeinen zu unterſcheiden, es muß ſich von ihr unterſcheiden, damit es ſich zu ihr als wirkliches Bewußtſeyn verhalte, und wer kann dieſe Unterſcheidung und die wirkliche Schöpfung vollbringen? Wer anders als es ſelbſt? Es weiß aber nicht in dieſem ſchöpferiſchen Augenblicke, daß es ſelbſt die weſentliche Thätigkeit ſey; wir erkennen es als ſolche, es ſelbſt nicht. Als religiöſes Selbſtbewußtſeyn iſt es von dem Inhalte auf das Tiefſte ergriffen, es kann ohne ihn und ohne ſeine beſtändige Darſtellung und Production nicht leben, denn es beſitzt darin die Erfahrung ſeiner eigenen Beſtimmtheit. Aber als religiöſes Bewußtſeyn betrachtet es ſich zugleich im durchgehenden Unterſchied gegen ſeinen weſentlichen Inhalt und ſobald es ihn entwickelt hat und in demſelben Augenblicke, wo es ihn entwickelt und darſtellt, gilt er ihm als eine Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Abſolute und als deſſen Geſchichte für ſich exiſtirt.

Befeſtigt wird die Unterſcheidung, weil dieſes beſtimmte religiöſe Selbſtbewußtſeyn den Anſtoß zu ſeiner erſten Erregung von Außen, durch die Kunde von dieſer geſchichtlichen Perſon erhalten hat und nicht einmal exiſtiren kann, ehe es nicht ſchon den Glauben an dieſen iſt, der ihm ſeine allgemeine Welt offenbart hat. Wenn es daher ſeine eigene fortſchreitende Entwicklung, die zunehmende Erfahrung ſeines innern Gehalts darſtellen will, ſo iſt ihm dieſer Gehalt bereits zur innern Beſtimmtheit ſeines perſönlichen Princips geworden und um ihn darzuſtellen, iſt es unwillkührlich gezwungen, in die Geſchichte ſeines Herrn neue Elemente hineinzubringen. Dieſe wachſenden Zuſätze der urſprünglich gegebenen Geſchichte werden ihm ſo gewiß geſchichtlich gelten, wie dieſe ſelbſt, die ihm zuerſt überliefert war. Der Glaube an

diese Productionen ist ferner dadurch gesichert, daß die Reizmittel, die sie anregten, und die ersten Stoffe, die dazu benutzt wurden, wiederum von Außen und sogar durch den allgemeinen Glauben der Gemeinde gegeben waren. Die geschichtlichen Gestaltungen, welche dieses schöpferische Selbstbewußtseyn liefert, müssen ihm noch um so glaubwürdiger erscheinen, weil ihre Seele von den ersten einfachsten religiösen Kategorieen, dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, und von der religiösen Anschauung des geschichtlichen Zusammenhanges gebildet wird. Jene Reizmittel und diese Kategorieen und Reflexionen über den Geschichtszusammenhang, welche zur Ausbildung der evangelischen Vorgeschichte des Lukas dienten, haben wir im Einzelnen oben kennen lernen.

Aber die Form, so weit sie durch die Worte und Diction bedingt ist? Sie ist nicht rein aus dem Geiste des Schriftstellers hervorgegangen und dieser Umstand unterscheidet diese Vorgeschichte vom wirklichen Kunstwerke, welches wohl in der griechischen Welt aber nicht in der christlichen Gemeinde, wo der wesentliche Unterschied des Geistes ein größerer geworden war und der Inhalt der religiösen Anschauung mit seiner Form mehr positiver Natur seyn mußte, Gegenstand des religiösen Bewußtseyns werden konnte. Die Form der Darstellung kann uns aber auch keine Bedenken erregen. Entweder ist sie der einfache, natürliche Ausdruck der gegebenen Idee, oder wo sie sich reicher ausbreitet, ist sie aus dem A. T. (der Uebersetzung der Siebenzig) genommen. Was das A. T. in dieser Form berichtet, galt als geschichtlich, galt als die Norm, die der heiligen Geschichte gesetzt ist, und in der neutestamentlichen Wiederholung als gewisse Wahrheit.

Zum Schluß könnten wir den Apologeten noch fragen, ob Phidias ein Betrüger war.

---

§ 7.

Die Engelsbotſchaft an Joſeph.

In der Darſtellung des Lukas war der erſte Verſuch gemacht, das Wunder der Geburt Jeſu in ſeinem Geſchichtszuſammenhange zu entwickeln. Die Anſchauung lebt hier noch in ihrer erſten friſchen Unbefangenheit und kann deshalb Schwierigkeiten ertragen, welche die ſpätere Zeit zwar gewiß, aber zu ihrem eigenen Schaden entdecken wird, da ſie dieſen Fund nicht machen kann, ohne ſich die größte Unruhe zu breiten und endloſe vergebliche Arbeiten aufzuladen, bis die Kritik kommt, um Alles wieder ins Richtige oder zur erſten Durchſichtigkeit zurückzuführen.

Lukas läßt nur an die Maria die Engelsbotſchaft gelangen, die ihr ankündigt, daß ſie in wunderbarer Weiſe die Mutter des Meſſias werden ſolle. Maria ſagt von dieſer außerordentlichen Botſchaft ihrem Manne Joſeph Nichts, Joſeph nimmt an ihrer Schwangerſchaft keinen Anſtoß oder vielmehr von ſeinem Verhalten wird gar Nichts berichtet, als verſtände es ſich ſelbſt, daß ihm die Schwangerſchaft und die Niederkunft ſeiner Frau eben ſo wie der Maria und dem Leſer als die natürliche Folge des außerordentlichſten Wunders erſchienen ſey. Wie dem Leſer, dieſem Zuſchauer, vor dem die Scene ſich entwickelt! Wie dieſem Alles erklärt, bekannt und durchſichtig iſt, wie dem Verfaſſer die Vorausſetzungen des immer Folgenden offen da liegen, ſo wird auch vorausgeſetzt, daß der nächſten Umgebung der auftretenden Perſonen, hier dem Manne der Maria auch das Schwierigſte erklärt und kein undurchdringliches Geheimniß geweſen ſey. Die Perſonen dieſer idealen Welt haben zuweilen das Vorrecht, gleichſam ſomnambül zu ſeyn und ohne verſtändige Vermittlung ihrer Umgebung ins Innere zu ſchauen.

Matthäus hat aber die Scene fertig vor ſich, er kann ſich als Zuſchauer in der erſten Unbefangenheit, welche der Darſtellung urſprünglich eigen iſt, erhalten, er braucht es aber nicht, er kann ſchon wie jeder, der ein fertiges Werk betrachtet, von dem Vorrecht der Reflexion Gebrauch machen und, wenn er es thut, wird er bedeutende Schwierigkeiten entdecken. Matthäus

hat reflectirt, er sieht, daß Maria ihrem Manne Nichts von der Engelsbotschaft sagt, daß Joseph sich ruhig in die folgende Schwangerschaft seiner Frau findet. Wie, fragt er, wie ist das nur möglich gewesen? Und, indem er an dem Einen festhält, daß Maria von der wunderbaren Botschaft ihrem Manne Nichts mitgetheilt habe, schließt er nun, dieser mußte Anstoß nehmen, als er seine Frau, die ihm doch erst anvertraut und für ihn noch Jungfrau war, schwanger sah. Er nahm Anstoß, schließt Matthäus weiter, und wie anders konnte er ihm abgenommen werden, oder wie konnte seine Beruhigung sicherer und gewisser geschehen, als so, daß auch ihm ein göttlicher Bote erschien, der ihn in das Geheimniß hineinzog?

Für diese Reflexion wird nun Joseph der Mittelpunct einer neuen Darstellung. Die Engelsbotschaft, die der Maria zu Theil wurde, tritt zurück und wird endlich überflüssig, da ihr wesentlicher Inhalt in die Botschaft an Joseph aufgenommen werden muß.

Joseph ist bekümmert, als er Maria unter Umständen, wo sie es noch nicht seyn durfte, schwanger findet. Als ein gerechter Mann, wollte er sie nicht öffentlich ihrer Schande preisgeben und gedachte er schon, den Ausweg der heimlichen Entlassung einzuschlagen. Da erscheint ihm der Engel des Herrn und eröffnet ihm, das in der Maria „Gezeugte sey vom heiligen Geiste;" sie würde einen Sohn gebären, den er Jesus nennen solle, denn er würde „sein Volk von ihren Sünden selig machen." Joseph ist nun beruhigt, er gehorcht, nimmt seine Frau — denn, schließt Matthäus, er hatte sie noch nicht heimgeholt — zu sich und nennt das Kind Jesus.

Der spätere Ursprung dieses Berichtes erhellt mit einer Klarheit, die auch dem hartnäckigsten Zweifel Genüge leisten muß, aus einem eigenthümlichen Widerspruch seines Pragmatismus. Joseph heißt ein gerechter Mann. Nehmen wir diese Charakteristik ernstlich, wie wir müssen, so war Joseph ein Mann der auf strenge Sitte hielt und durch die Entdeckung, die er an seiner verlobten Frau fand, so verletzt würde, daß er sich zur Ausübung sei-

nes geſetzlichen Rechtes getrieben fühlte*). Dennoch aber, ſagt der Bericht, wollte Joſeph nicht den Weg Rechtens gehen, ſondern ſchonend verfahren und ſeine Frau nicht der öffentlichen Schande, welche dem Gerichtsverfahren gefolgt wäre, ausſetzen. Allerdings, antwortet Calvin, „ſein menſchlicher Sinn hinderte Joſeph, nach der Strenge des Rechts zu verfahren, und es darf uns auch nicht zweifelhaft ſeyn, daß er durch den geheimen Wink des heiligen Geiſtes davon abgehalten wurde.“ Allein der milde, humane Sinn Joſeph's erſcheint in dem Berichte keineswegs als Beſchränkung ſeines gerechten Eifers, ſondern weil er gerecht war, will Matthäus ſagen, wollte Joſeph ſo ſchonend verfahren, oder ſollen wir mit Calvin — und wir haben das Recht dazu — den geheimen Zug des heiligen Geiſtes hereinziehen, ſo ſoll gerade die Folgſamkeit des ſcheinbar gekränkten Mannes gegen denſelben als ſeine Gerechtigkeit betrachtet werden. Wenn daher Calvin Beides trennte, ſo haben die neueren Erklärer vielmehr Recht, wenn ſie beide Beſtimmungen zuſammenfaſſen — aber nur dazu haben ſie Recht; denn gehen ſie nun ſo weit, daß ſie ſagen „gerecht“ heiße hier nur „gütig, milde“**), ſo geben ſie einfach den Widerſpruch des Berichts wieder, aber ſie erklären ihn nicht. Nie kann gerecht ſo viel wie gütig oder ſchonend heißen. Und doch heißt es hier ſo nach dem Zuſammenhange? Allerdings aber nach einem ſehr langen, ſehr verwickelten Umwege, nach einem Umwege, den die chriſtliche Anſchauung erſt, nachdem das Werk des Lukas geſchrieben war, zurückgelegt hatte. Joſeph mußte als Mann der Maria bald zu beſonderem Anſehen gelangen und ſo weit er in die Geſchichte gezogen werden konnte — d. h. in der Kindheitsgeſchichte Jeſu — ſeiner Verbindung mit der Mutter des Meſſias angemeſſen auftreten. Er konnte Anſtoß nehmen, als er ſeine Frau, wie Matthäus die Colliſion bildet, ſchwanger fand, er konnte auch ſo weit gehen, daß er end-

*) Calvin: justitia, quae hic laudatur, in odio et detestatione sceleris fuit.

**) z. B. Fritzſche zum Matth. p. 41: δίκαιος hic de leni et benigno dicitur. Olshauſen, bibl. Comm. I, 54.

lich den Entschluß faßte, seine Frau zu entlassen, aber er durfte es nicht so weit kommen lassen, daß sie dem öffentlichen Argwohn preisgegeben und das himmlische Mysterium in eine weltliche Untersuchung gezogen wurde. Kurz, er war gerecht nach den Anforderungen, welche die christliche Anschauung und sein Verhältniß zur Mutter des Messias — wenn er es auch noch nicht kannte — an ihn machen mußten. Der Joseph also, den Matthäus auftreten läßt, ist der Joseph der spätern Anschauung.

Nichts deutet in der Botschaft des Engels darauf hin, daß Joseph von der Maria gehört habe, sie hätte auch eine Engelsbotschaft erhalten, in welcher es ihr angekündigt sey, sie solle ohne Zuthun des Mannes Mutter des Messias werden. Joseph hätte wenigstens nur im Unglauben gegen die Offenbarung, die seiner Frau zu Theil geworden war, so handeln können, wie er es that, und in diesem Falle hätte ihm der Engel des Herrn schlechterdings seinen Unglauben, um dessentwillen die göttliche Dienerschaft von neuem in Bewegung gesetzt werden mußte, verweisen müssen. — Der Engel spricht aber nicht so, als hätte sich Joseph des Unglaubens gegen eine göttliche Offenbarung schuldig gemacht, sondern vielmehr in der Weise, als enthülle er zuerst ein Mysterium, das bisher dem Joseph nicht anders als unbekannt seyn konnte, und Joseph, als er seine Frau zu entlassen gedachte, handelt von seiner Seite wieder gar nicht wie ein Mann, der den Aussagen seiner Frau nicht Glauben beimessen will, sondern wie ein solcher, der an ihr Etwas bemerkt, worüber er zunächst nur mit sich selbst sich beschäftigt und berathet. Wir brauchen nicht mehr, nachdem es Strauß gethan hat, die jesuitischen Wendungen der Apologeten zurückzuschlagen, welche es erklären wollen, warum Maria ihrem Manne von der Botschaft Gabriel's Nichts mitgetheilt habe. Lieber als diese schleichenden und gleißnerischen Betheuerungen hören wir doch die Parrhesie, mit welcher Calvin sagt, „Joseph mußte von der Maria Nichts von dem Vorgefallenen hören, er durfte nicht durch die Schmeicheleien und Beschwörungen seiner Verlobten schon eingenommen seyn, nicht durch menschliche Gründe sich von der Sache überzeugt haben, er mußte gereizt seyn und schon die Verlobte entlas-

ſen wollen, als — deus se interposuit — Gott ſich ins Mittel legte. So weit habe es unſertwegen kommen müſſen, damit dadurch der ganze Hergang der Empfängniß recht bewahrheitet würde.“

Ein kühnes Wort, welches die Schwierigkeit in ihrem Mittelpuncte angreift und ſie zum Theil auflöſt! Zum Theil nämlich nur, weil Calvin den Bericht des Lukas von der Botſchaft Gabriel's an Maria in eine Erzählung hineinträgt, die ihn ausſchließt. In ſeine Engelsbotſchaft hat ja Matthäus alles Weſentliche der Botſchaft, welche Lukas an die Maria gelangen läßt, aufgenommen. Sein Engel erklärt die wunderbare Empfängniß eben ſo, wie ſie der Engel des Lukas vorausſagt, ſein Engel ſchreibt eben ſo wie dieſer den Namen vor, den der Gottgezeugte erhalten ſoll — wozu bedarf alſo Matthäus noch der Reflexion auf eine Botſchaft, die durch die ſeinige überflüſſig geworden, ja durch ſeine Verarbeitung des Gegenſtandes an ſich ausgeſchloſſen iſt. Man merke wohl: an ſich! Wir ſagen nicht, daß Matthäus nun mit Bewußtſeyn die Darſtellnng des Lukas ausſchließen will, ſondern ſo weit, daß ſie eigentlich ausgeſchloſſen werden muß, iſt es ohne ſein Wiſſen und Wollen durch das Intereſſe und die Anlage ſeines Berichts gekommen. Er macht Joſeph zum Mittelpunct ſeiner Erzählung, ihn muß er durch den Engel über die ganze Sache aufklären und wenn er nun gewiß iſt, daß auch der Leſer bei dieſer Gelegenheit vollſtändig aufgeklärt wird, wozu braucht er dann noch den Bericht des Lukas in den ſeinigen aufzunehmen? Von ſeinem Intereſſe allein beſchäftigt, denkt er gar nicht daran, ſeine Auffaſſung der Sache mit der des Lukas kritiſch zu vergleichen und etwa die Frage ſich vorzulegen, warum denn Maria, wenn ſie bereits eine himmliſche Botſchaft empfangen hatte, ihrem Manne Nichts mitgetheilt habe. Daß ſeine Leſer ſich mit ſeiner Schrift nicht begnügen, ſondern auch die des Lukas zur Hand nehmen und beide kritiſch vergleichen werden, daran hat er auch nicht gedacht. Er hat nach ſeiner Vorſtellung ſo viel mitgetheilt, daß der Leſer vollkommen über die Sache aufgeklärt iſt.

Freilich ſind nun zwei weſentlich verſchiedene Erzählungen

entstanden, nachdem Matthäus den Bericht seines Vorgängers nach einem neuen Gesichtspuncte und um einen andern Mittelpunct umgestellt hat. Das einemal — bei Lukas — wird das Mysterium der wunderbaren Empfängniß in der Botschaft an Maria im voraus erklärt und man kann es nicht anders als aus der (gleichsam) somnambülen Sehkraft, die zuweilen in solchen Erzählungen den auftretenden Personen eigen zu seyn scheint, ableiten, daß Joseph mit dem Wunder nicht unbekannt bleibt. Bei Matthäus hat es dagegen den Anschein — oder vielmehr ist es wirklich so geworden — daß die Schwangerschaft Maria's im Mysterium des Unbewußten eintritt und als sie sichtbar wird, wird sie dem Joseph durch die Engelsbotschaft erklärt. Wer nun beide Berichte liest, wird freilich fragen: wenn Maria schon die Botschaft des Engels hörte, warum theilte sie dieselbe ihrem Manne nicht mit — denn nach Matthäus weiß dieser Nichts von der Sache, bis er durch einen himmlischen Boten ins Geheimniß gezogen wird? Oder wenn Joseph erst das Mysterium erfährt, wie und in welcher Weise hat er es seiner Frau mitgetheilt?

Aber Matthäus weiß von diesen Schwierigkeiten und Widersprüchen, die er allerdings verursacht hat, Nichts. Er will dasselbe berichten, was er bei Lukas fand, nur ist es ihm widerfahren, daß er doch nicht dasselbe berichtet, weil er es an einen andern Ausgangspunct geknüpft hat.

In der idealen Welt der Anschauung entstehen Widersprüche dieser Art augenblicklich, sobald derselbe Gedanke von einem neuhinzugekommenen Interesse aufgenommen und durchgeführt wird, und wir sind weit davon entfernt, an ihnen Anstoß zu nehmen oder sie gewaltsam in Harmonie zu setzen, da wir ihre vollkommne Auflösung in der Einsicht in ihre Entstehung besitzen.

Etwas Aehnliches — aber eben darum zugleich himmelweit Verschiedenes — liegt der neuesten Apologetik im Sinne, wenn sie darauf Verzicht leistet, die Berichte in Harmonie zu bringen und sich mit der Bemerkung begnügt, Berichte könnten dennoch geschichtlich richtig seyn, wenn auch die Gruppirung der Begebenheiten je nach dem Ausgangspuncte verschieden ausfalle. So leichten Kaufes kommt man aber mit den Differenzen, wenn es

ſich um die Wirklichkeit handelt, nicht davon. Denn da wird es Ernſt mit der Sache, da werden die einzelnen Puncte gewaltig feſt und die Verſchiedenheiten zu tödtlichen Widerſprüchen. Da ſteht es z. B. feſt, daß Maria eine himmliſche Botſchaft empfing, daß auch der gerechte Joſeph eine ſolche empfangen mußte, alſo von der, welche ſeiner Frau zu Theil geworden war, Nichts erfahren hatte, d. h. alle dieſe Umſtände bekämpfen ſich ſo lange, bis ſie für die wirkliche Welt verloren gehen und erſt in der Welt der Anſchauung wieder aufleben, um bei aller Verſchiedenheit ſich friedlich zu vertragen.

Als eine Reflexion des Matthäus, die ſich auf die folgende Zeit und auf den Umſtand bezieht, daß im Evangelium des Marcus Geſchwiſter Jeſu erwähnt werden, haben wir bereits oben die Bemerkung hervorgehoben, daß Joſeph die Maria, bis ſie Jeſum gebar, nicht „erkannt" habe. So weit ſich aber dieſe Reflexion auf das Verhalten Joſeph's bis zur Niederkunft der Maria bezieht, iſt ſie ſchon in der Schrift des Lukas begründet, wo Maria auf die Botſchaft Gabriel's antwortet (Luk. 1, 34): „wie ſoll das zugehen, da ich von keinem Manne weiß." Wenn es ſich alſo damals ſo verhielt, ſo — war der in der gegebenen Anſchauung begründete Schluß des Matthäus — ſo muß es ſich bis zur Niederkunft der Gebenedeiten eben ſo verhalten haben. Um Maria von der Gemeinſchaft mit dem Manne entfernt zu halten, bis ſie den Sohn Gottes geboren, hat ſie Lukas (1, 27.) bereits zur Jungfrau gemacht, die mit Joſeph erſt verlobt war, als ſie die Engelsbotſchaft erhielt, aber ſich damit genügen laſſen und von ihrer Aufnahme in das Haus Joſeph's nicht ausdrücklich berichtet, ob ſie ſchon damals oder erſt ſpäter geſchehen ſey. Matthäus macht die Verſäumniß gut: er verlegt die Abſicht Joſeph's, das Verhältniß mit ſeiner Verlobten aufzulöſen, in die Zeit, wo er ſie noch nicht heimgeholt hatte, und läßt dieß erſt nachher geſchehen, nachdem Joſeph von dem Engel über das Myſterium der wunderbaren Schwangerſchaft aufgeklärt war.

Wir aber müſſen nach dem Ergebniß der Kritik die Ehe, der Jeſus entſproſſen iſt, als das, was ſie war, als eine bereits

wirklich geschlossene, wiederherstellen. Wissen wir doch nicht einmal, ob Jesus wirklich der Erstgeborene dieser Ehe war.

Wenn wir mit gutem Gewissen von der Apologetik scheiden und unsre Rechnung mit ihr in dieser Angelegenheit abschließen sollen, so müssen wir noch einmal die Reflexion des Matthäus auf jene Weissagung des Jesaias von der Jungfrau, die den Immanuel gebären würde, genauer betrachten. Gegen die frühere Ansicht der Kritiker, welche sich noch scheuten, dem Propheten seine Wunderanschauung ungestört zu lassen, haben wir bereits erklärt, daß Jesaias allerdings die Befreiung der Theokratie aus ihren Drangsalen zur Zeit des Königs Ahas vom „Sohn der Jungfrau" erwartete; aber sobald wir es in dieser Weise — nämlich richtig — ausdrücken, werden wir der gläubigen Exegese — was aber auch unmöglich zu leisten ist — nicht genug gethan haben und ihre Polemik bleibt auch gegen uns gerichtet. Wir sagen ja nicht, Jesaias habe unter dem Sohn der Jungfrau Jesum oder überhaupt jenen Messias verstanden, der erst nach Jahrhunderten auftreten sollte. Wir dürfen es nicht sagen, da Jesaias, als er jene Anschauung empfing, sie nur in der Noth der Gegenwart empfing und den Sohn der Jungfrau als den Erretter aus der damaligen*) Collision erwartete.

Also — sagt der Apologet**) — meint der Kritiker, „der neue Bund habe seine Prämisse, den alten Bund nicht verstanden?" Zu einer solchen Insinuation hat aber der Apologet so lange wenigstens nicht das geringste Recht, als er meint, wenn

*) Um Mißverständnissen, die sich an dieß Wort knüpfen könnten, vorzubeugen, erinnern wir daran, daß den Propheten die Collisionen ihrer Zeit immer in jener Bedeutung der Allgemeinheit erschienen, daß sie ihnen als die letzten und höchsten galten, deren Aufhebung zugleich die Vollendung der Theokratie seyn werde. Für den Propheten war also jene Collision nicht eine nur damalige, sondern die Collision κατ' ἐξοχήν und daraus ist es auch erklärlich, daß er am Ende derselben die Stiftung des vollendeten Gottesreiches und die Herrschaft des Königs sehen konnte, dessen Reich ohne Ende ist (Jes. 9, 6.). Das Bestimmte und Allgemeine war den Propheten ohne Reflexion Eins.

**) z. B. Lange, a. a. O. p. 63.

die Evangeliſten ſagen: da ward erfüllt, ſo heiße das nur: „da wurde irgend eine geiſtige Vorſtufe in ihrem Gipfelpuncte aufgehoben“*). Erklärt er aber die Bedeutung jener Formel richtig dahin, daß die Evangeliſten wirklich meinten, die Weiſſagung ſey in demſelben Sinn gegeben wie erfüllt, ſo müſſen wir mit der Antwort freilich heraus. Wir geben ſie: die evangeliſche Anſchauung ſah in den Weiſſagungen des A. T. nur ſich ſelbſt und konnte, weil ſie nur mit ſich ſelbſt erfüllt war, den Unterſchied ihrer ſelbſt von dem Alten noch nicht kritiſch erkennen.

Die Vorausſetzungen eines neuen Princips in der Geſchichte zu erkennen, aber auch ihren weſentlichen Unterſchied von dem Reſultat der Entwicklung ſcharf zu faſſen, haben wir von der neuern Philoſophie gelernt. Wie müſſen wir daher aufhorchen, wenn Lange uns zur Anerkennung der Weiſſagungen durch die Hinweiſung auf das Beiſpiel derſelben Philoſophie, welche die früheren philoſophiſchen Syſteme als „Hinweiſungen auf das vollendete faſſe“, anfeuern will! Derſelben Philoſophie, die ſo ſcharf die Geſchichtsſchreiber gerügt hat, welche in den ältern Syſtemen nur ihre Kategorieen ſahen und für die Beſtimmtheit und Schranke, welche das Frühere vom Folgenden trennt, kein Auge hatten!

---

§ 8.

Der Stern der Magier.

Als Jeſus in Bethlehem geboren war, kamen Magier aus dem Morgenlande nach Jeruſalem und fragten nach dem neugeborenen König der Juden, deſſen Stern ſie geſehen hätten. Herodes durch dieſe Nachricht beunruhigt, beruft die Prieſter und Schriftgelehrten und ſtellt ihnen die Frage, wo Chriſtus geboren wird. In Bethlehem, antworten ſie; dorthin entläßt er nun auch die Magier, welche vom Stern geleitet das Haus, wo das Kind war, finden und dieſem ihre Huldigungen darbringen.

---

*) Lange, a. a. O. p. 64.

Kepler hat berechnet, daß um die Zeit von Christi Geburt eine merkwürdige Conjunction von Planeten statt gefunden habe, und dem Apologeten damit einen schweren Stein vom Herzen genommen. Dieser ist nun entweder „geneigt, es für wahrscheinlich zu halten, daß der Stern der Magier von jener Planeten-Conjunction zu verstehen sey“*) oder im richtigen Gefühl, daß es nach dem Bericht nicht möglich sey, gibt er den Glauben an die „Genauigkeit“ desselben preis und sagt nun, die Magier wenigstens hätten „ursprünglich von einer Constellation gesprochen“**). Uns ist es unmöglich, dieses Opfer zu bringen, da die wunderbare Beschaffenheit des Sternes von allen Theilen des Berichts vorausgesetzt wird, und wir bleiben bei dem, was Calvin sagt, daß von Allem, was von dem Sterne ausgesagt wird, Nichts auf natürliche Sterne passe***).

Also bleibt es auch bei dem Schlusse, Gott müsse sich dem astrologischen Irrthum, daß die Geburt großer Männer durch Himmelszeichen verherrlicht und der Welt verkündigt werde, so weit anbequemt haben, daß er den Magiern die Geburt des Messias durch einen wunderbar zu diesem Zweck geschaffenen Stern anzeigte. D. h. wir müßten eine Unmöglichkeit zugeben, was uns aber, so lange wir die Vernunft nicht ersticken, unmöglich ist.

Doch vielleicht wird uns der Apologet die Unmöglichkeit so einschmeichelnd, so süß machen, daß wir sie, ohne den bittern Kern sogleich zu schmecken, wenn nicht verdauen, doch verschlukken können. Hören wir ihn doch nur! „Hier ist nicht von astrologischen Vorstellungen die Rede. Es ist nur von dem erhabenen Singular die Rede, daß die Magier den Stern des neugeborenen Königs der Juden gesehen haben“†). Aber ehe wir die Pille zu uns nehmen und noch in demselben Augenblick, wo sie uns der Arzt so freundlich darbietet, merken wir zu unserm Glück, daß ihre süße Hülle nur eben eine Hülle und zwar eine nur halbe ist.

*) z. B. Olshausen, a. a. O. I, 66.
**) z. B. Neander, a. a. O. p. 29.
***) Nihil convenit naturalibus stellis.
†) Lange, a. a. O. p. 93.

Als ob der „erhabene Singular" nicht bloß relativ wäre! Der Stern iſt hier der Stern, der eben ſo dem Könige der Juden angehört, wie andere Sterne andern heiligen oder heroiſchen Männern angehören. Der Stern des Meſſias bezeichnet deſſen Geburt, wie ſonſt andere Sterne die Geburt anderer Helden der Welt ankündigen.

Nun will er mit uns handeln, uns düpiren, der ſchlaue Apologet! „Es handelt ſich hier, ſagt er*), nur um ein einziges — hört ihn, wie er handelt! — nur um ein einziges Freudenfeuer in den Höhen, um ein leuchtendes Signal, mit welchem die Erde in der Mitte ihrer Weltgeſchichte aus dem Weltall, dem ſie ſo innig angehört, ſalutirt wird." Geh' nur, geiziger Mann! Uns beſtichſt du mit deinem Zahlpfennige nicht. Wir wollen dir eine Lichtmaſſe von Sternen zeigen, wogegen deine Rakete erblaßt und ungeſehen verpufft. Worte gibſt du uns nur! Sieh' aber einmal die leuchtenden Signale, mit welchen die ganze Weltgeſchichte vom Anfang an bis zur Erfüllung den Meſſias ſalutirt hat. Die großen geſchichtlichen Helden bis auf den Täufer, die Anſchauungen und Ahndungen der alten Religionen, Philoſophie und Recht, die Völkerkämpfe: das waren ganz andere Signale, ſie waren die einzigen und die einzig würdigen Signale, mit welchen die Geſchichte das Chriſtenthum ſalutirt hat.

Dem gläubigen Theologen wird es endlich auch nicht gelingen, zwiſchen uns und dem heiligen Texte Unfrieden zu ſtiften. Er räth uns, ja er ſagt**), es ſey „zuvörderſt" nothwendig, „das Vorurtheil zu beſeitigen, als ob der Evangeliſt den Stern als den topographiſchen Führer der Magier habe bezeichnen wollen." Es ſey „offenbar, daß er ihn nur als den religiöſen Führer derſelben betrachtet." Treffliche Diſtinction! Wenn der Stern den Magiern den neugeborenen König der Juden anmeldet, ſo war es als religiöſes Zeichen zugleich ein topographiſches, denn er zeigte ihnen, in welchem Lande ſie den Meſſias zu ſuchen hatten: in Judäa. Dieſem Winke folgen ſie und kommen zu Jeru-

*) Lange, a. a. O. p. 93.
**) Ebend. p. 101.

ſalem an. Hier erfahren ſie zwar durch Vermittlung des Herodes das Genauere, wo ſie den Neugeborenen finden würden, ſie erfahren alſo auf natürliche Weiſe, daß Bethlehem das Ziel ihrer Reiſe ſey. Aber das erfahren ſie nur deshalb, weil der Bericht hier ſchon das Spätere im Auge hat, den König Herodes in die Sache ziehen muß und außerdem die prophetiſche Verheißung, daß der Meſſias von Bethlehem ausgehen ſolle, in ſeinen Pragmatismus verweben will. Dieſe Intereſſen bewogen den Verfaſſer, hier einmal den Stern außer Augen zu laſſen, kaum aber ſind die Magier auf dem Wege nach Bethlehem, ſo ſchickt er ihn — von Mitternacht nach Mittag! — als Wegweiſer voraus und läßt er ihn über dem Orte, wo das Kind war, ſtehen bleiben. Der Stern führt alſo die Magier bis zu dem Hauſe, wo ſie den Neugeborenen, den ſie ſuchten, fanden. Nein! ſagt der Apologet, der Stern war doch nicht der Wegweiſer! Im Texte heißt es ja: der Stern ſtand oben über, da das Kindlein war. „Wie nahe lag es dem Evangeliſten zu ſchreiben: oben über dem Hauſe. Er hat dieſe Vorſtellung vermieden*)“. Aber nur nicht deshalb, wie der Apologet meint, weil er ſie für nichtig hielt! Er hat ſie aber nicht einmal vermieden, er hat ſie gehegt, ſehr feſt gehegt, er hat nur — künftig meine der Apologet nicht zu ſiegen, wenn er ein unpaſſendes Wort gebraucht — er hat nur den Ausdruck, den dieſe Darſtellung eigentlich forderte, vermieden und für das Beſtimmtere: „über dem Hauſe“ das Allgemeinere geſetzt. Ein unwillkührliches Gefühl hielt ſeine Hand davon zurück, den Ausdruck hinzuſchreiben, welcher die Sache bis zur äußerſten Spitze des Unmöglichen und Abentheuerlichen hingeführt und die Darſtellung ſo grell gemacht hätte, daß der Evangeliſt ſelber über das Ungeheure, wie ein Stern aus ſeiner weiten Entfernung gerade nur über Einem beſtimmten Hauſe ſtehen könne, ſich hätte Rechenſchaft ablegen müſſen. Im Grunde hat er doch dieſe Vorſtellung, denn ſogleich nachdem er den Anſtoß des ernſtlichen proſaiſchen Ausdrucks umgangen hat, ſagt er: und nun gingen ſie in das Haus und ſahen das Kind. Daß ſie in dieſes beſtimmte

*) Lange, a. a. O. p. 103.

Haus kommen konnten, iſt ihm alſo doch nur davon die Folge, daß ihnen der Stern den Weg bis zu demſelben gewieſen hatte. Ein anderes Mittelglied, etwa daß „das heilige Kind in Bethlehem viel beſprochen war“*) und die Magier aus dem Stadtgeſpräch das Haus deſſelben erfahren konnten, kennt Matthäus in ſeinem Berichte ſo wenig als er es andeutet. Der Stern und nur der Stern iſt ihm der Wegweiſer der Magier.

Neander, wie bereits erwähnt iſt, tritt zaghafter auf und hat den Stern als ſolchen, nämlich als dieſen wunderbaren Stern erlöſchen laſſen. Er geht aber in der natürlichen Erklärung noch weiter. „Einige in dem Laufe der Geſtirne nach dem Gange der Weltbegebenheiten forſchende Weiſe, ſagt er**), glaubten durch eine Conſtellation oder einen Stern, ſey es nach einer von jüdiſchen Theologen entnommenen oder einer von ihnen ſelbſt erſonnenen Theorie ein Zeichen von der Geburt des erſehnten großen Königs, der im Orient erſcheinen ſollte, erhalten zu haben.“ Es ſey — wie aber alle dergleichen Zugeſtändniſſe nur für Einen Augenblick — wir wollen nicht darauf dringen, daß nach dem Berichte das Zeichen, wie es an ſich ſchlechthin wunderbar iſt, nur von Gott den Magiern gegeben iſt, daß der Bericht Nichts von „ſelbſt erſonnenen Theorieen“ der Magier weiß und daß nach ihm derſelbe Gott, der das Zeichen gegeben, es den Magiern auch gedeutet hat. Alles das muß freilich auf die Rechnung des Evangeliſten kommen, wenn ihm die wunderbare Natur des Sterns als ſein Mißverſtändniß bereits zugerechnet iſt. Aber dann muß uns die natürliche Erklärung auch aus der Geſchichte begreiflich machen, wie die fremden Magier in einem Sterne oder in einer Conſtellation das Zeichen von der Geburt des erſehnten großen Königs u. ſ. w. ſehen konnten. Sonſt berief man ſich gewöhnlich zum Behuf der natürlichen Erklärung oder auch um das göttliche Wunder mit der Geſchichte in Zuſammenhang zu bringen, auf eine Notiz***), die ſich bei Tacitus und Suetonius

*) Lange, a. a. O. p. 104.

**) a. a. O. p. 28. 29.

***) Olshauſen hat nicht mehr Luſt dazu, obwohl er die Notiz anerkennt (I, 64.).

findet. Jener ſpricht nüchterner*); er ſagt nur, während der Belagerung Jeruſalems durch Titus hätte eine jüdiſche Parthei ſich darauf geſtützt, daß es in ihren heiligen Schriften geweiſſagt ſey, gerade zu dieſer Zeit würde der Orient zu Kräften kommen und Männer, die von Judäa ausgehen würden, die Weltherrſchaft gewinnen**). Suetonius macht die Sache größer. Die Juden, ſagt er, empörten ſich, indem ſie die Erwartung, die ſich ſchon ſeit langer Zeit in dem ganzen Orient verbreitet hatte, es ſey vom Schickſal beſtimmt, daß zu dieſer Zeit von Judäa aus die Weltherrſchaft angetreten werden würde, auf ſich bezogen***). Man beachte den Unterſchied! Nach Tacitus wurde die jüdiſche Kriegsparthei durch eine Weiſſagung der heiligen Schrift in ihrem Widerſtande gegen die Römer beſtärkt. Sueton ſpricht von einer alten und conſtanten Erwartung, die im ganzen Orient verbreitet war, er iſt alſo auch allein der Mann, den der Apologet brauchen kann; denn war die Erwartung des Weltherrſchers, der von Judäa ausgehen würde, eine alte und war ſie im ganzen Orient verbreitet, ſo konnte ſie auch den Magiern bekannt ſeyn und dieſe konnten durch eine merkwürdige Himmelserſcheinung zur Meinung bewogen werden, der Weltherrſcher ſey in Judäa geboren. Allein davon abgeſehen, daß man meinte, zu der Zeit†), in welche der jüdiſche Krieg fiel, würden — nicht der Weltherrſcher, ſondern die Weltherren von Judäa ausgehen, woher weiß denn Suetonius das, was er mehr als Tacitus weiß? Er hat es nur aus ſeinem Kopfe genommen und die Notiz, die er aus der Schrift des Tacitus abſchreibt — wie die gleichlautenden Worte: eo tempore Judaea profecti rerum potirentur beweiſen ††) —

*) Tacit. hist. 5, 13.

**) eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur.

***) Vespas. c. 4: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

†) Tacitus: eo ipso tempore.

††) Dem Cauſabonus iſt die Identität der Worte aufgefallen, aber er beweiſt nur durch ſeine abentheuerliche Erklärung, die Nothwendigkeit der richtigen. Er ſagt zu Suet. L. 8, c. 4: Videtur et Tacitus et Sueto-

nur erweitert, um der Erfüllung einen großartigeren Hintergrund zu geben. Suetonius iſt dabei ſogar in einen Widerſpruch gefallen, der es ſonnenklar beweiſt, daß Tacitus in dieſer Sache ſein nächſter Zeuge ſey. Sein Vorgänger nämlich ſpricht in der Mehrheit von Weltherrſchern, die von Judäa ausgehen würden, weil nach ihm Veſpaſian und Titus es ſind, von denen die zweideutige von den Juden falſch erklärte Weiſſagung geſprochen habe. Sueton behält die Mehrheit — Judaea profecti — bei, ſagt aber nur, jener Spruch habe ſich auf den römiſchen Kaiſer — er meint den Veſpaſian — bezogen und er begnügt ſich damit, nur dieſen zu nennen, weil er in dieſem Augenblicke mit ſeiner Biographie beſchäftigt iſt.

Suetonius kennt den Joſephus und deſſen Geſchichtswerk, aus welchem — um es ſogleich zu ſagen — Tacitus jene Notiz genommen hat. Er ſagt es ſelbſt, Einer von den gefangenen Juden, Joſephus, habe dem Veſpaſian vorausgeſagt, die Feſſeln, die man ihm jetzt anlege, würden ihm in kurzer Zeit von ihm als Kaiſer abgenommen werden*). Es iſt möglich, daß Sueton, als er von jener Erwartung des Orients ſprach und ſie nur auf den Veſpaſian bezog, auch die Schrift des Joſephus vor ſich hatte; denn dieſer ſagt an der Stelle, wo er von jener alten Weiſſagung ſpricht, ſie habe ſich auf Veſpaſian bezogen**) und Tacitus deutet ſie auf dieſen zugleich und auf Titus, weil er die Weiſſagung des gefangenen Joſephus, Titus würde wie ſein Vater Herr der Welt werden***), im Sinne hat. Aber das bleibt doch beſtehen: Sueton hat die Darſtellung des Tacitus gekannt,

nius, qui verbis iisdem hoc oraculum referunt, ipsa verba expressisse, quibus id conceptum: in quibus apparent vestigia veritatis et ejus vaticinii, unde istud manavit. Scriptum enim in sacris literis, ἐκ σοῦ ἐξελεύσεται ὁ ἡγούμενος. Lege Josephum Ἁλώσεως libro sexto cap. XXXI. (Beiläufig! Olshauſen a. a. O. hat zwei Citate für daſſelbe Capitel aus Joſephus — noch dazu dieſe falſch abgeſchrieben, weil er die an zwei Orten nach der verſchiedenen Capitelabtheilung verſchieden citirten Stellen für Citate zweier verſchiedener Capitel hielt.)

*) Sueton. Vesp. c. 5.

**) Joseph. bell. Jud. 6, 5, 4.

***) ibid. 3, 8, 9.

benutzt und außer dem Bericht des Joſephus keine andere Quelle gehabt, aus welcher ihm die Nachricht von jener im ganzen Orient ſeit langer Zeit verbreiteten Erwartung zugefloſſen wäre. Sie iſt ihm nur aus den Schlüſſen, Vermuthungen und übertreibenden Tendenzen des hiſtoriſchen Pragmatismus zugefloſſen.

Wir kommen ſomit auf Joſephus zurück. Dieſer berichtet*), die jüdiſche Kriegspartei ſey beſonders durch eine zweideutige Weiſſagung der heiligen Schriften, daß nämlich zu jener Zeit von ihrem Lande ein Weltherrſcher ausgehen würde, zum Widerſtande gegen die Römer angefeuert worden. Aber ſie hätte ſich ſehr getäuſcht, als ſie dieſen Ausſpruch für ihr Intereſſe erklärte, da er ſich doch auf die Erhebung Veſpaſian's, der in Judäa als Weltherrſcher proclamirt wurde, bezogen habe.

Jene weitverbreitete Erwartung, die um den Anfang der chriſtlichen Aera den ganzen Orient in Spannung erhalten habe und von der die Theologen ſo viel Weſens machen, ſchrumpft in die fixe Idee einer jüdiſchen Parthei zur Zeit des Veſpaſianus ein. Und Joſephus hat uns nicht einmal von dieſer fixen Idee genaue Nachricht gegeben, ja er hat uns nicht einmal den Argwohn unmöglich gemacht, er habe eine Vorſtellung, die ihm geläufig war, auch jener Kriegspartei zugeſchrieben und in ſeine Darſtellung eine unauflösliche Verwirrung gebracht. Die Weiſſagung Daniel's (Dan. 9, 26.) von dem Volke eines kommenden Fürſten, welches die Stadt und das Heiligthum zerſtören würde, erklärt er ausdrücklich**) dahin, daß ſie ſich auf die Zerſtörung des jüdiſchen Staats durch die Römer beziehe. An dieſe Weiſſagung konnte er auch nur denken, als er nach den unglücklichen Tagen von Jotapata im Untergang des jüdiſchen Volksweſens und im Siege der Römer die göttliche Fügung erkannte und ſich dem Veſpaſian als Gefangener ſtellte. Nicht nur ein Traum, ſagt er ſelbſt***), ſondern auch ſeine vertraute Bekanntſchaft mit den Weiſſagungen der heiligen Schrift hätten ihm die

*) Bell. Jud. 6, 5, 4.
**) Arch. 10, 11, 7.
***) Bell. Jud. 3, 8, 3.

Gewißheit gegeben, daß nach der göttlichen Fügung eine neue Weltordnung beginne, alles Glück von ſeinem Volke gewichen und zu den Römern übergegangen ſey und Veſpaſian und ſein Sohn zu Weltherrſchern beſtimmt ſeyen. In keiner andern Weiſſagung als in jener des Daniel konnte Joſephus die Erhebung Veſpaſian's geweiſſagt finden, denn der Fürſt, von welchem Daniel ſpricht, mußte der Weltherrſcher ſeyn oder in Judäa ſeinen Beruf zur Weltherrſchaft beweiſen, wenn er durch den Sturz des Heiligthums der Theokratie ein Ende macht. Mochte nun Joſephus in dieſem Sinne die Weiſſagung Daniel's ſchon in den Tagen von Jotapata gefaßt und auf den römiſchen Sieger bezogen haben, oder hat er in ſeinem Geſchichtswerk die Combination nach dem Erfolge beſtimmter gemacht: es bleibt dabei, nur jene Weiſſagung war dazu fähig, auf den Imperator bezogen zu werden. Aber ſie iſt auch dieſelbe und die einzige, an welche er denkt, wenn er ſagt, die Kriegsparthei habe ſich auf eine zweideutige Weiſſagung der Schrift geſtützt, als ſie den Römern widerſtand. Nicht umſonſt ſagt er, es ſey eine zweideutige geweſen: er fühlt, er habe einen Fehlgriff gethan, er fühlt — ohne ſich darüber weiter Rechenſchaft abzulegen — daß die Kriegsparthei ſich eigentlich nicht auf dieſe Weiſſagung habe ſtützen können. Wir müſſen ſagen: ſie konnte unmöglich an dieſelbe auch nur denken, da in ihr der Sturz des Heiligthums und der Fall der Stadt mit dürren Worten geweiſſagt wird. Aber Joſephus kehrt ſich an dieſe Unmöglichkeit nicht, er denkt nur an dieſes Mittlere — er denkt nur daran, daß in jener Stelle von dem Weltherrn die Rede ſey und will nun das Intereſſe ſeiner Darſtellung ſo geſtalten, daß durch dieſelbe Weiſſagung, welche die Weltherrſchaft des Siegers verkündete, die Beſiegten ſich hätten täuſchen und zu ihrem Widerſtande reizen laſſen. Den Juden konnte es aber nicht einfallen, in dieſer Weiſſagung die Bürgſchaft für den Erfolg ihres Widerſtandes zu finden*).

*) Daß Joſephus nur jene Stelle des Daniel im Kopfe hat, wenn er die Weiſſagung anführt, von welcher die Kriegsparthei ſich habe täuſchen laſſen, beweiſt ſich auch ſo. Jener zweideutige Spruch, ſagt er,

Kurz, nicht nur jene prächtige Notiz von der allgemeinen Erwartung des Orients, daß von Judäa der Herr der Welt ausgehen würde, sondern auch die andere von den Hoffnungen der jüdischen Kriegsparthei — die, wenn sie auch zuverlässiger wäre, uns Nichts mehr helfen und über die Ansichten des Orients zur Zeit der Geburt Jesu nicht das Geringste aussagen würde — auch diese geht uns verloren.

Will der Apologet nun dennoch den Blick der Magier nach Judäa hinwenden, so muß er den „lebendigen Verkehr" benutzen, der zur Zeit der Geburt Jesu die Völker des Ostens und Westens verband, und sich auf das „Ahndungsvolle" berufen, „wie es den großen, welthistorischen Epochen immer voranzugehen pflege"*). Allerdings geht großen Epochen der Weltgeschichte immer die allgemeine Ahndung, daß eine Umwendung aller Verhältnisse bevorstehe, voran, aber niemals ist in dieser Ahndung schon das entwickelte Bewußtseyn gesetzt, in welcher bestimmten Form, an welchem Puncte der Welt und auf welchen Anlaß das Neue hervorgehen werde. Als ob nicht, wird uns erwiedert, „durch die vielfach zerstreuten Juden die Erwartung des Messias in Umlauf gebracht war" und jener Ahndung leicht eine bestimmtere Form und die Richtung nach Judäa hin geben konnte. Nun, so versprechen wir denn, — was sich aber eigentlich, da es uns nur um die Wahrheit zu thun ist, von selbst versteht, — daß wir uns augenblicklich ergeben wollen, wenn man uns den Beweis liefert, daß die Juden vor der Zeit Jesu die bestimmte Erwartung des Messias unter den Völkern des Alterthums in Umlauf gebracht haben. Ehe aber ein so merkwürdiger Beweis, um den sich der Apologet längst

---

hätte den Sinn gehabt, daß zu jener Zeit — κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον — ein Weltherrscher von Judäa ausgehen würde. Eine andere Weissagung aber, in welcher eine bestimmte Zeit angedeutet und zwar so angedeutet wird, daß Josephus meinen konnte, der Endtermin werde in die römische Zeit auslaufen, gibt es außer jener Danielischen im A. T. keine mehr. Die übrigen Weissagungen des Daniel, in welchen die Zeit gezählt wird, bezieht Josephus auf die Zeit des Antiochus Epiphanes (Arch. 9, 11, 7. 12, 7, 6.).

*) Neander, a. a. O. p. 28.

hätte bemühen müſſen, aufgeſtellt werden wird, gedenken wir mit dem entgegengeſetzten aufgetreten zu ſeyn, daß die prophetiſche Anſchauung erſt in den nächſten Zeiten vor dem Auftreten Jeſu in die reflectirte Form einer feſten Vorſtellung übergegangen ſey, alſo auch nicht ſchon lange vorher den fremden Völkern als Dogma mitgetheilt werden konnte.

Wenn ſich aber auch der gläubige Theologe in die natürliche Erklärung — und, wie wir ſahen, in eine bodenloſe Leere — verliert: dem Anſtoß, dem er eigentlich entfliehen wollte, kann er doch nicht aus dem Wege gehen und er muß wieder zum Glauben zurück, den er dem heiligen Text zu Liebe nie hätte verlaſſen ſollen. Die Magier fanden den Meſſias, wenn ſie auch einer „von ihnen ſelbſt erſonnenen Theorie" folgten: genug, ſie fanden ihn. Gott müßte alſo „einen Irrthum gebraucht haben", um ſie zur Wahrheit zu führen. Darf uns das aber anſtößig ſeyn? antwortet Neander und erinnert uns ausführlicher daran, wie in der Weltgeſchichte „Wahres und Falſches, Gutes und Böſes ſo zuſammenhängt, daß oft Jenes zum Uebergangspunct für Dieſes dienen muß. Gott komme auch in dem Irrthume dem Bedürfniſſe des aufrichtig ſuchenden Geiſtes entgegen." Allein jener Grundſatz von dem Zuſammenhange des Guten und Böſen iſt erſtlich, wenn er richtig ausgeſprochen und entwickelt wird, dem Standpuncte, auf welchem der Apologet ſich allein bewegen darf, ſchnurſtracks entgegengeſetzt. Wie ſtimmen Belial u. ſ. w.? Das Gute und Böſe hängen aber nicht nur zuſammen, ſondern dieſes iſt an ſich jenes und nur daher kommt es, daß das Böſe oder Falſche der dialektiſche „Uebergangspunct" zum Guten ſeyn kann. Sodann hat jener Grundſatz nur in derjenigen Anſchauung ſeine Stelle und Wahrheit, für welche die Weltgeſchichte die Entwicklung des Selbſtbewußtſeyns iſt, denn nur für ſie kann es gelten, daß die früheren Formen des Selbſtbewußtſeyns, die der Vorſtellung als Irrthum und als das Böſe erſcheinen, an ſich die Wahrheit waren, aber weil ſie es nur an ſich waren, ſich fortbewegen, aufheben und in die Vollendung der folgenden Form übergehen mußten. Hier nur hat es einen Sinn zu ſagen, auch die Naturreligion habe die Menſchheit zur chriſtlichen Religion ge-

führt, und hier erſt kann der Gedanke der Nothwendigkeit eintreten, daß das religiöſe Selbſtbewußtſeyn ſich erſt als Bewußtſeyn in der Natur als ſeine allgemeine Macht anſchauen mußte, ehe es ſeine Wahrheit im Geiſte fand. Wie aber die Natur an ſich Geiſt, oder das daſeyende Bewußtſeyn, oder bildlich geſprochen die Sehnſucht nach dem Geiſte iſt, ſo war auch die Naturreligion die Sehnſucht, der Weg oder die Vorſtufe, die zur Religion des Geiſtes führte. Von einer „ſelbſterſonnenen Theorie" einiger Magier, von einem Irrthum, der ſich zufällig einmal dazu ſchickte, daß ihn Gott zur Führung einiger Weiſen benutzte, kann hier nicht mehr die Rede ſeyn und dieſer einzelne Zufall wäre — auf das Lindeſte ausgedrückt — eine winzige Begebenheit gegen die ungeheure That der Geſchichte, welche mit einem unwiderſtehlichen und gewaltigen Zuge die Menſchheit durch die Naturreligion hindurch zur Religion des Geiſtes geführt hat.

Der evangeliſche Bericht ſteht aber in der That unendlich hoch über den ängſtlichen Verirrungen der Theologen, wenn er auch dadurch, daß er eine allgemeine durch Jahrtauſende ſich erſtreckende That der Geſchichte in eine einzelne Begebenheit gezwängt hat, ſich in das Reich der Unmöglichkeit erhoben hat. Er weiß Nichts von einer ſelbſterſonnenen Theorie der Magier, Nichts von einem Irrthum, den Gott zufällig zu einem höhern Zwecke benutzen konnte, ihm iſt vielmehr der Stern, die Erkenntniß ſeiner Bedeutung und die wunderbare Kraft, mit der er die Magier zum göttlichen Kinde leitete, von Gott gewirkt. Indem er aber dem Sterne dieſe wunderbare Anziehungskraft und die Bedeutung eines Wegweiſers zu dem Meſſias gegeben hat, ſo hat er, ohne es mit Bewußtſeyn zu beabſichtigen, ſelbſt ohne nach dem tiefen Funde ſich darüber Rechenſchaft geben zu können, den Stern zum Symbol der Naturreligion erhoben, welche „in ihrer Wahrheit" und als geſchichtliche Form des Selbſtbewußtſeyns begriffen, wie das Heidenthnm überhaupt „auf das Chriſtenthum hinweiſt"*).

*) Wir ſtimmen in dieſer Deutung Weiße bei. Siehe ev. Geſch. I, 220. 221.

Noch einmal! Der Evangeliſt hat ſein Bild nicht aus der Reflexion erzeugt und die einzelnen Züge deſſelben nicht mit der verſtändigen Einſicht in die tiefere Bedeutung derſelben ausgearbeitet, er iſt auch nicht einmal durch die Reflexion auf eine merkwürdige Bewegung in der damaligen Welt zu ſeinem Bilde gekommen, aber, können wir ſagen, als er es geſtaltete, hat er ohne es zu wiſſen, jene Bewegung in ihrem wahren Sinne ergriffen und zu ihrem Ziele gebracht. Eine der eigenthümlichſten Erſcheinungen des untergehenden Heidenthums war bekanntlich die Ausbreitung des Geſtirndienſtes, der mit unwiderſtehlicher Macht vom Oriente aus ſich über die heidniſche Welt ausdehnte, an die verwandten Elemente der verſchiedenſten Anſchauungsweiſen anknüpfte, und ſelbſt dasjenige, was ihm in dieſen widerſprach, ſich zu unterwerfen ſuchte. Den innern Sinn dieſer Erſcheinung können wir darin finden, daß die heidniſche Mythologie aus ihrer bunten Mannichfaltigkeit und aus ihrer Ausarbeitung in Einzelheiten, die ihre Bedeutung verloren hatten, ſich zur Reinheit einer einfachen Anſchauung zu idealiſiren ſtrebte. Der chriſtliche Evangeliſt verſtand es beſſer: mit einem bewundernswürdigen Inſtinct führt er die heidniſche Weisheit durch das Geſtirn zum Heiland.

Die äußern Anläſſe, welche das Material des Berichts lieferten, ſind ſchon oft genug von den Kritikern angeführt: ſie ſind die Weiſſagung von den Heidenſchaaren, die mit dem Tribut ihrer Huldigung nach der heiligen Stadt ſtrömen würden (Jeſ. 60, 6. vergl. Pſ. 72.), und die von dem Sterne, der aus Jacob aufgeht (4. Moſ. 24, 17.). Die frühere kirchliche Anſchauung hat ſich niemals von der irrigen Kategorie ganz frei erhalten, daß die Erfüllung gerade ſo geſchehen ſey, weil es ſo geweiſſagt war: die Kritik hat in ihrer erſten Form dieſelbe Kategorie beibehalten, wenn ſie die altteſtamentlichen Ausſprüche und die jüdiſchen Erwartungen als die erzeugende Kraft der evangeliſchen Anſchauungen auffaßte. Wir müſſen, wie bereits bemerkt, nach dem richtigen Begriff des Selbſtbewußtſeyns den entgegengeſetzten Weg einſchlagen und vielmehr aus der Beſtimmtheit und Kraft des höhern Selbſtbewußtſeyns den Inſtinct und die Ge-

walt ableiten, welche das Verwandte in der untergeordneten Sphäre herausfanden und zum Material für die Darstellung des höhern Princips umarbeiteten.

Als Matthäus seinen Bericht vom Stern der Magier schrieb, hatte sich die christliche Gemeinde längst als die Sphäre erkannt, in welcher der Unterschied des Heidenthums und Judenthums durch den Glauben überwunden war. Diese Erkenntniß ihrer Bestimmung war ihr aber nicht leicht geworden, sie hatte, um dahin zu gelangen, kämpfen und — beweisen müssen. Zuerst nahm sie die Beweise in der Form auf, in welcher sie dieselben fand, als Weissagungen der Schrift und als ewige Verordnungen des göttlichen Rathschlusses. Das war ihr nicht genug: als christliche Gemeinde, als Stiftung des Erlösers hatte sie ihre innere Bestimmtheit erst dann begriffen, wenn sie dieselbe als wesentliches Attribut ihres Herrn anschaute. Jemehr sich die Anschauung von dem Heiland auf das Einzelne und Persönliche richtete, zur Geschichte seines Lebens wurde und jene Attribute aus ihrer Einfachheit in einzelne geschichtliche Begebenheiten umschlugen, um so größer war auch endlich das Bedürfniß, diesen Begebenheiten und der Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf die Person Jesu die Bedeutung der höchsten Nothwendigkeit zu geben. Es wird Jedermann sogleich einleuchten, daß dieses Bedürfniß mitwirkte, als die Kindheitsgeschichte Jesu entstand: denn hat sich schon an dem Kinde der göttliche Rathschluß kräftig erwiesen und hat er die Mächte, die der Mann und der verherrlichte Christus in der Gemeinde an sich ziehen sollte, zu dem Kinde geführt, so erscheint er als die Nothwendigkeit, die der Mann wohl zu seiner freien That machen konnte, die aber an sich als inneres Schicksal von Anfang an mit seiner Person verwachsen war. So müssen nun die Vorboten der huldigenden Heidenschaaren schon zu dem Kinde wallfahrten; aber wie finden sie es? Durch wunderbare göttliche Führung. Und wie konnte sie Gott besser aus der Ferne zu dem Geheimniß, das so eben geboren ward, heranziehen als durch den Stern, der als das natürliche Abbild des wahren Sternes, der aus Jacob aufgeht, mit diesem aufgegangen war? Durch diese Combination, welche dem

Bilde ſeinen wunderbaren tiefen Sinn gab, wurden die anbetenden Heiden die Magier des Morgenlandes.

An jene Conſtellation, die einige Jahre vor der chriſtlichen Aera ſtattfand, hat übrigens Matthäus nicht gedacht und nicht denken können, da er Nichts von ihr wußte und ſie auch nicht berechnen konnte — kurz kein Kepler war.

Auch jener Glaube des Orients, es ſey vom Schickſal beſtimmt, daß ein Weltherrſcher von Judäa ausgehen ſollte, war weder dem Verfaſſer des Berichts bekannt, noch konnte er*) zur „Beglaubigung der Sage beitragen", da er in dieſer Beſtimmtheit ein ſpätes ſchriftſtelleriſches Product des Tacitus und Suetonius iſt. Die Gemeinde ſah ſich ſchon, ehe der Bericht des Evangeliſten entſtand, über die heidniſche Welt verbreitet und Jeſus war ihr bereits als der Weltherrſcher offenbar geworden: was bedurfte ſie mehr, um den Bericht zu glauben, und der Verfaſſer, um ihn auszuarbeiten?

---

§ 9.

Die Flucht nach Aegypten und die Niederlaſſung in Nazareth.

In ſeine Darſtellung der Vorgeſchichte hatte Lukas die Weiſſagung von den Kämpfen, welche der Erlöſer und in ihm das neue Princip beſtehen ſollte, eingeflochten. Durch die Seele der Maria, die hier in weiterem Sinne die Gemeinde repräſentirt, ſagt Simeon, wird ein Schwerdt dringen, denn Dieſer, der zum Licht der Heiden und zum Preis Iſrael's beſtimmte Heiland, iſt zu einem Zeichen geſetzt, dem widerſprochen wird, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar werden.

Matthäus nimmt auch dieſe Weiſſagung auf und verarbeitet ſie gleichwie die andere von der Beſtimmung des Heilandes zum Lichte der Völker und mit demſelben Glück, das ihm einen Erfolg

---

*) wie Weiße annimmt, a. a. O. p. 222.

ſchenkt, wie er ihn ſelbſt nicht berechnet hatte, zu einem weiſſagenden Factum, in welchem die Geſchicke der Gemeinde und ihres Herrn ſymboliſch vorgebildet ſind.

Die Colliſion entwickelt ſich aus dem wunderbaren Ereigniß, daß Heiden dem Meſſias ihre Huldigung darbringen. Ihrem weſentlichen Sinne nach muß ſie alſo ſelber von allgemeiner und umfaſſender Bedeutung ſeyn, wenn auch der Verfaſſer jüdiſche Namen für die Darſtellung gebraucht. Er konnte nicht anders, da er die Geſchichte des in Bethlehem geborenen Kindes ſchreibt, alſo auch nur Gefahren ſchildern konnte, die in der damaligen jüdiſchen Welt möglich waren. Sein Bewußtſeyn, mit dem er dieſe Leidensgeſchichte bildete, war durch dieſe nothwendige Beſchränkung der Scene unwillkührlich ſelbſt beſchränkt und mit gutem Glauben an die Richtung, die ſeine Erzählung nach ihrem Ausgangspuncte nimmt, meint er wirkliche Gefahren zu ſchildern, die von der jüdiſchen Welt und ihrem damaligen Herrſcher über den Neugeborenen verhängt wurden. Andererſeits iſt ſein Bewußtſeyn wieder eben ſo unwillkührlich über dieſe Schranken hinaus, da er in dem Geſchick des meſſianiſchen Kindes Kämpfe abbildet, welche die Gemeinde erſt und dieſe wieder mit ſo fürchterlichem Ernſte damals erſt erlebt hat, als ſie mit der heidniſchen Welt und deren Herrſchern in Conflict gerathen war. Im Kinde iſt die durch Gefahren und Leiden unverſehrt hindurchgehende Idee der Gemeinde abgebildet, während die Kinder von Bethlehem die einzelnen Opfer repräſentiren, welche fallen, wenn die Idee als ſolche über die Angriffe der Welt ſiegt. Die Magier ſind die Vorboten des Heidenthums, das ſich dem neuen Princip unterwirft, Herodes dagegen ſtellt in ſeiner Perſon die weltliche Macht vor, die im Kampfe mit dem Chriſtenthum wohl einzelne Glieder der Gemeinde, aber das Princip, die Idee mit ihren Waffen nicht erreichen konnte. Freilich hat der Verfaſſer beide Seiten ſeines Berichts, die jüdiſche Scene und Form und den allgemeinen Gehalt, zu welchem auch die Gemeinde und deren Geſchick im Kampfe mit dem Weltreich gehört, nicht getrennt ſich vorgeſtellt und mit Bewußtſeyn combinirt, er hat auch das meſſianiſche Kind als ſolches und die Gemeinde,

deren Schickſal es erlebt, nicht mit reflectirender Abſichtlichkeit zu Einem Weſen gemacht, und es war ſomit unvermeidlich, daß aus der Verknüpfung ſo verſchiedenartiger Elemente manche Inconvenienzen entſtanden. Daß aber die Colliſion und ihre Entwicklung ſich dennoch zu einem ſo harmoniſchen Ganzen zuſammenſchließt, iſt beſonders daraus zu erklären, daß ſie von vornherein mit der Huldigung der Heiden beginnt und dieſen in Herodes, deſſen Perſon und Haus den Evangeliſten vielmehr als eine fremde, auswärtige und weltliche Macht denn als ein Element des theokratiſchen Lebenskreiſes galt, die feindliche Macht der Welt als Gegenbild gegenüberſteht.

Ehe wir, ſo weit es hier nöthig iſt, den Bericht von der Gefahr, welche dem Jeſuskinde drohte, im Einzelnen betrachten, brauchen wir wohl kaum noch zu erwähnen, daß von einer — im apologetiſchen Sinne — geſchichtlichen Grundlage deſſelben nicht mehr die Rede ſeyn kann, wenn die Vorausſetzung, die Ankunft der Magier der wirklichen Geſchichte nicht angehört. Aus dem idealen Urſprung des Berichts folgt auch der Umſtand — der wieder jenen beweiſt — daß die handelnden Perſonen unter der unmittelbaren Leitung einer Nothwendigkeit ſtehen, die ſie entweder wie die Magier und Joſeph im Traume zu ihren Entſchlüſſen beſtimmt oder wie den Herodes bald zu vorausgreifenden, bald zu inconſequenten Handlungen beſtimmt, wie ſie gerade zu der Entwicklung der Colliſion gefordert werden, aber in der Wirklichkeit unmöglich ſind.

Als Herodes von den Schriftgelehrten erfahren hatte, daß der Meſſias in Bethlehem geboren wird, ruft er die Magier heimlich zu ſich und fragt er ſie genau nach der Zeit, wann der Stern erſchienen ſey. Warum aber heimlich? warum genau? Warum fragt er überhaupt nach einem Zeichen, woraus er auf das Alter des Kindes ſchließen könne, da er den Magiern aufträgt, ſie ſollten ihm, wenn ſie das Kind gefunden hätten, Nachricht bringen, und da er feſt darauf vertraut, ſie würden zu ihm zurückkehren? Das Alter des Kindes konnte für Herodes erſt von Intereſſe ſeyn, als er getäuſcht von den Magiern, die durch einen Traum gewarnt nicht zu ihm zurückkehrten, den Entſchluß faßte, alle Kin-

der in Bethlehem und in der Umgegend, „die da zweijährig und darunter waren", umbringen zu lassen. Zu diesem Mittel konnte er erst greifen, als er von den Magiern nicht mehr erfahren konnte, welches das ihm so gefährliche Kind sey; und doch hatte er schon vorher, als ihm dieses Mittel noch nicht in den Sinn kommen konnte, nach dem entfernteren Mittel, nämlich nach dem Zeichen geforscht, woraus er abnehmen konnte, bis zu welchem Alter er die Kinder umbringen lassen müsse (Matth. 2, 16.)? Wenn er bei der Ankunft der Magier an ein so entferntes Mittel für die Ausführung seines Zweckes, also auch an die Möglichkeit dachte, daß sie ihn hintergehen und nicht zu ihm zurückkehren würden, so würde er vielmehr nach dem nähern Mittel gegriffen und den Fremden heimliche Begleiter zugesellt haben, die das gefährliche Kind sicherer getroffen und weniger auffallend aus dem Wege geräumt hätten. Die Antwort der neueren Apologeten, in ihrer unbestimmten Angst seyen die Tyrannen oft mit Dummheit geschlagen, so keck sie ausgesprochen wird, kann nur so lange Eindruck machen, als man den heiligen Text nur von weitem und oberflächlich angesehen hat. Hört doch nur den Bericht, wie er es so deutlich hervorhebt, Herodes habe schon mit seiner Frage nach dem Aufgange des Sternes an das letzte verzweifelte Mittel gedacht. Dieser Herodes wäre mit Dummheit geschlagen gewesen? Calvin kannte die Schwierigkeit besser, wenn er sich nicht anders als mit der Annahme zu helfen wußte, Gott habe für einen Augenblick den Tyrannen rathlos gemacht*). Ihr wollt die Schwierigkeit lösen, wenn es Calvin nicht vermochte, obwohl er Gott selbst dazu mitwirken ließ? Apologetisch kann sie aber in der That nicht gelöst werden, denn der kann doch nicht rathlos heißen, der schon für die entfernteste Möglichkeit sich Rath zu verschaffen weiß? Und hätte Gott wirklich den Tyrannen so weit des Verstandes beraubt, daß er ihn nicht daran denken ließ, den Ma-

*) Non dubium est, quin Deus mentem ejus perculerit inusitato metu, ut consilio destitutus menteque alienatus ad tempus torperet. Nihil enim facilius erat, quam officii praetextu unum ex aulicis comitem subornare, qui tota re inspecta mox rediret.

giern Begleiter mitzugeben, hätte er dann nicht vielmehr auch ſo weit gehen müſſen, daß er ihn nicht auf den klugen Einfall kommen ließ, nach dem Aufgang des Sternes zu fragen?

Die Sache löſt ſich aber ſogleich, ſobald wir die einzige Kraft, welche hier gewirkt hat, den Pragmatismus des Schriftſtellers ins Auge faſſen. Eigentlich hätte Herodes nicht einmal ſo liſtig nach der Zeit, wann der Stern erſchienen ſey, fragen dürfen, weil er ſicher zu ſeyn glaubte, daß die Magier bei ihrer Rückreiſe durch Jeruſalem ihn über das Kind unterrichten würden. Der Schriftſteller weiß aber vorher, dieſe würden durch einen Traum gewarnt auf ihrer Rückreiſe einen andern Weg einſchlagen, und nach der Einſicht, die er nur hat, die er aber im Geheimen dem Herodes mittheilt, läßt er dieſen handeln und die einzige Gelegenheit, wo er die Magier ſpricht, dazu benutzen, um die Zeit, wann der Stern erſchienen ſey, zu erfahren. Er mußte aber Herodes darnach fragen laſſen, weil er die Blutſcene von Bethlehem ſchon im voraus im Sinne hat und dem Tyrannen die Angaben zukommen laſſen mußte, woraus er abnehmen konnte, bis zu welchem Alter er die Kinder aus dem Wege ſchaffen müſſe, wenn er unter ihnen das einzig furchtbare treffen wolle.

Es iſt auffallend, daß der Evangeliſt den Magiern nicht erlaubt, zu Herodes zurückzukehren. Gefahr war durchaus nicht mehr zu befürchten, denn ſogleich nach ihrer Abreiſe erhielt Joſeph in einem Traum den Befehl, mit dem Kinde und deſſen Mutter nach Aegypten zu fliehen. Das Loos der Kinder von Bethlehem wäre auch daſſelbe geblieben. Dennoch hielt ein richtiger Inſtinct den Evangeliſten davon ab, die Magier mit der Nachricht, wo ſie den Heiland angetroffen hätten, zum Herodes zurückzuſchicken. Im Allgemeinen hat Weiße die Idee, welche den Evangeliſten im Geheimen leitete, richtig angegeben, wenn er ſagt*): „daſſelbe religiöſe Bewußtſeyn des Heidenthums, welches vom Geiſte der Wahrheit geleitet, ſich dem Chriſtenthum unterwirft, werde von jenem Geiſte verlaſſen der weltlichen Macht, die aus der heidni-

*) ev. Geſch. I, 224.

ſchen Welt emporgeſtiegen war, ein unwillkührlicher Antrieb zur Verfolgung des Chriſtenthums.“ Die Sache läßt ſich aber beſtimmter ſo faſſen, daß die weltliche Macht in ihrer Feindſchaft gegen die Gemeinde allerdings nicht weiß, wo ſie das Princip und den Lebenspunct derſelben treffen ſolle, und während die Idee ihren Angriffen unzugänglich iſt, in blinder Wuth nur Einzelne, die nun für das Princip leiden, mit ihren Waffen erreichen kann.

Die erwürgten Kinder von Bethlehem gelten unſerm Evangeliſten als Märtyrer, oder, wenn wir uns nach unſerer verſtändigen Anſicht ausdrücken, die mehr unterſcheidet, als Vorbild der Märtyrer und er hat auch dafür geſorgt, daß ſie nicht unbeweint untergehen. Auf ihre Leiden, ſagt er, bezieht es ſich, wenn der Prophet Jeremias (C. 31, 15.) davon weiſſagt, wie Rahel ihre Kinder bitter beweint und über deren Untergang troſtlos iſt. Gewiß würden wir die Anſchauung des Evangeliſten durchaus verfehlen, wenn wir ihm die Anſicht zuſchreiben wollten, jene prophetiſche Stelle beziehe ſich nur auf den Jammer der Mütter, denen Herodes ihre Kinder geraubt habe. Dieſe Kinder gelten ihm gar nicht mehr nur als ſolche, die jenem oder dieſem Hauſe in Bethlehem angehören, ſondern ſie ſind ihm Märtyrer, die leidende Gemeinde oder vielmehr der hingeopferte Theil der Gemeinde. Nun iſt es doch deutlich, wer Rahel iſt? Sie iſt die Gemeinde, die über das Leiden ihrer Angehörigen weint. Dieß iſt auch der urſprüngliche Sinn jener Worte in der Schrift des Jeremias: ſie beziehen ſich auf die Wegführung des Volks in die Gefangenſchaft. Zu Rama, im Gebiete ihres Sohnes Benjamin, an dem Orte, wo der Zug der Gefangenen vorüber gehen muß, ſteht Rahel und beweint als die Stammmutter das Unglück der Ihrigen. Den Evangeliſten führt der Umſtand, daß Rahel bei Bethlehem begraben lag, zu jenem Ausſpruch des Propheten, er überſieht die Beziehung auf die babyloniſche Gefangenſchaft und der Jammer Rahel's iſt ihm nun die Trauer der Gemeinde, die in den Kindern von Bethlehem ihre Kinder verloren hat. Daß der Evangeliſt in einer Zeit, wo die Gemeinde noch nicht war, die Gemeinde doch klagen läßt, kann uns nicht wundern, da er

unter Umſtänden, wo es noch nicht möglich war, Märtyrer leiden läßt.

Die Anſchauung des Evangeliſten wird uns vollends deutlich werden, wenn wir uns erinnern, daß wir in dreifachem Sinne von einer Gemeinde ſprechen. Erſtlich, ſoweit ſie in einzelnen Gliedern und als dieſe erſcheint, ſodann als ſie die ſubſtantielle Einheit, bildlich geſprochen, die Mutter dieſer Einzelnen iſt, endlich ſofern ſie ſich in ihrem perſönlichen Princip zuſammenfaßt. Alle dieſe drei Bedeutungen mußten auch der erſten chriſtlichen Anſchauung, ſobald ſie ſich in der Form der Geſchichte darzuſtellen verſuchte, vorſchweben, von ihr zu ſelbſtſtändigen Geſtalten fixirt werden und daraus iſt die Mannichfaltigkeit und der Reichthum der Geſtalten, ſelbſt in dem beſchränkten Rahmen dieſer Vorgeſchichte hervorgegangen. An dem Puncte beſonders, wo der Gedanke des Leidens hervorbricht, werden wir dieſe dreifache Darſtellung und Repräſentation der Gemeinde erwarten dürfen und Lukas hat ſie ſelbſt in dem ſchnell vorübergehenden Augenblicke, wo das Leiden ſogar nur erwähnt wird, auf eine überraſchende Weiſe durchgeführt. Wir ſagen wieder: nicht mit bewußtem Vorſatz, ſondern der Macht jener Unterſcheidung inſtinctmäßig folgend; achten wir doch auch nicht immer darauf, wenn wir von Gemeinde ſprechen, daß wir von ihr gerade in dieſem oder jenem Sinne ſprechen. Wenn Simeon ſagt: dieſer iſt zu einem Zeichen geſetzt, dem widerſprochen wird, ſo meint er nicht nur, daß Jeſus in ſeiner perſönlichen geſchichtlichen Erſcheinung leiden würde, ſondern er denkt auch an die Kämpfe und Leiden, welche die Gemeinde zu beſtehen haben wird. Maria, durch deren Seele ein Schwerdt gehen wird, iſt in derſelben Weiſe nicht nur die ſchmerzensvolle Mutter des Heilands, die ſeine Leiden, ſeinen Kreuzestod ſehen würde, ſondern ſie repräſentirt zugleich die Gemeinde in jenem Sinne, in welchem ſie die Subſtanz der einzelnen Glieder iſt und der bildlichen Vorſtellung in mütterlicher Sympathie auf die Kämpfe der Ihrigen hinzublicken ſcheint.

Matthäus hat nur klarer geſondert und geſtaltet, weil er das Einzelne geſchichtlich in Bewegung geſetzt hat. Die weltliche

Macht will ihre feindlichen Pläne ausführen, aber das perſönliche Princip kann ſie nicht finden, ſie vermag nur die einzelnen, an ſich ſchwachen Glieder der Gemeinde zu erreichen und durch den Tod derſelben die Gemeinde, die ſich als ſubſtantielle Einheit über dem Kampf der Erſcheinung erhält, für einen Augenblick zu kränken.

Daß Joſeph mit dem Kinde gerade nach Aegypten flieht, ſcheint dem Evangeliſten bedeutungsvoll, ja er ſieht darin die Erfüllung des prophetiſchen Wortes Hoſ. 11, 1, wo Jehova von ſeinem Sohne ſpricht, den er aus Aegypten zu ſich berufen habe. Es iſt zwar hier von der Vergangenheit, von der Befreiung des Volkes aus Aegypten und nur von dem Volke als ſolchem die Rede, aber dieſe beſchränkte Beziehung verbarg ſich dem Evangeliſten, der ſeine Aufmerkſamkeit nur darauf richtet, daß Jehova von ſeinem Sohne ſpricht, und nun ſchließt, dieſer Sohn könne nur Jeſus ſeyn.

Nach dem Tode des Herodes erhält Joſeph von dem Engel in einem Traume die Weiſung, nach dem Lande Iſrael zurückzukehren. Er gehorcht, fürchtet ſich aber, als er hört, daß Archelaus über Judäa herrſche, dorthin zu gehen, und wendet ſich von neuem in einem Traume belehrt nach Galiäa, wo er ſich in Nazareth niederläßt. Dieß, ſagt der Evangeliſt, geſchah, damit das Wort der Propheten: „er ſoll Nazaräer heißen" erfüllt würde. Darin nämlich, daß Jeſus in Nazareth aufwuchs und von dieſer Stadt ausging, als er ſein öffentliches Amt antrat, ſieht er ein Zeichen der Niedrigkeit des Meſſias in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung. Nun erinnert er ſich, daß Jeſais (11, 1.) den aus niedrigen Verhältniſſen hervorgehenden Meſſias mit dem ſchwachen Reis (נצר) vergleicht, das aus dem Stumpfe eines abgehauenen Baumſtammes hervorwächſt, er ſieht darin eine wörtliche Anſpielung auf den Hervorgang des Meſſias aus dem kleinen Flecken einer von der Hauptſtadt entfernten Provinz und ſpricht zugleich in der Mehrheit von der Weiſſagung der Propheten, weil er auch in andern Weiſſagungen außer denen des Jeſaias den Gedanken von der niedrigen Erſcheinung des Meſſias findet.

Die letztere Reflexion des Evangeliſten beweiſt es ſehr deut-

lich, daß er auch in dieſen Wanderungen des meſſianiſchen Kindes noch den Kampf und Widerſpruch der höheren Beſtimmung deſſelben mit dem Schickſal, von welchem es in die Verborgenheit getrieben wird, im Sinne hat und darſtellen will. Das Material zu dieſer Darſtellung war ihm zunächſt ſo weit gegeben, als es nach dem Bericht des Marcus feſtſtand, daß Nazareth als die Vaterſtadt Jeſu galt und der Herr von dieſer entlegenen und ſonſt unbekannten Stadt kam, als er ſein öffentliches Amt übernahm (Marc. 6, 1. 1, 9.). Dazu kam noch die Notiz des dritten Synoptikers, daß die heilige Familie von dem Schauplatze jener Wunder, welche die Geburt und die erſten Tage des meſſianiſchen Kindes verherrlicht hatten, mit dieſem nach Nazareth zurückgekehrt war (Luk. 2, 39.). Lukas läßt dieſe Rückreiſe ſo bald wie möglich — ſogleich nachdem die Mutter des Kindes die geſetzlichen Vorſchriften (Luk. 2, 22—24.) befolgt hatte — und unbefangen genug vor ſich gehen: er fühlt nämlich noch unmittelbar die Gewalt der poſitiven Angaben der Schrift des Marcus und muß ſich nun beeilen, das Kind dahin zurückzubringen, wo es nach ſeinem Gewährsmann zu Hauſe iſt. Matthäus iſt aber ſchon daran gewöhnt, Bethlehem als den Geburtsort des Meſſias zu betrachten, ihm iſt es möglich, wenn er die Geburt des Herrn berichten will, ohne Weiteres dieſe Stadt als Local vorauszuſetzen, bei ſeiner reflectirenden Manier kann es uns nun aber auch nicht wundern, wenn er den Abſtand zwiſchen der Wiege von Königen und einem Winkel Galiäa's fühlt. Er wird den Contraſt bedeutungsvoll finden, ihn hervorheben, aber auch zugleich zu vermitteln und als göttliche Fügung zu begreifen ſuchen. Die Eiferſucht und Feindſchaft der weltlichen Macht iſt es nun, die das königliche Kind von der Heimath ſeiner Ahnen vertreibt, für immer davon entfernt und es endlich zwingt, in der Verborgenheit Nazareth's aufzuwachſen. Auf dieſen Kampf hatte Matthäus ſeine ganze Darſtellung angelegt, die Wanderungen des verfolgten Kindes ſind daher die natürlichen Folgen dieſer unglücklichen Colliſion, aber die Folgen, die von Gott vorausgeſehen, durch die Propheten geweiſſagt ſind und unter der Leitung einer höhern Nothwendigkeit ſtehen.

Warum bekommt aber Joſeph nicht ſogleich im Anfange, als Herodes dem Kind in Bethlehem nach dem Leben trachtet, die Weiſung nach Galiäa zu ziehen und ſich in Nazareth niederzulaſſen? Es war damals noch nicht möglich, weil Herodes auch über dieſe Provinz herrſchte und dem Kinde immer noch auf die Spur kommen konnte. Alſo ins Ausland, in die Fremde, bis die Gefahr vorüber iſt! Aber in welches Land? In das nächſte, nach Aegypten, wo das Volk, deſſen Schickſale mit denen des Meſſias in Parallele ſtehen, auch ſo lange verborgen gelebt hat, bis es ſein Erbe, das ihm von Gott beſtimmt war, in Beſitz nehmen konnte.

Der Reichthum derjenigen Form der Anſchauung, mit der wir es hier zu thun haben, erhält oft den Schein des Ueberfluſſes, wenn die Idee, nachdem ſie bereits in einem Factum dargeſtellt iſt, ſich von neuem in einem analogen Ereigniß ausprägt. Nach dem Tode des Tyrannen findet das Kind noch nicht Ruhe. Joſeph hört zwar von dem Engel, die dem Kinde nach dem Leben trachteten, ſeyen nicht mehr, und verläßt nun Aegypten, um ſich in Judäa, der Heimath des meſſianiſchen Kindes niederzulaſſen; aber von neuem droht die Gefahr, das Kind muß für immer von ſeiner Wiege Abſchied nehmen und in der Fremde eine neue Heimath ſuchen.

Wiederholungen dieſer Art dürfen wir aber nicht für bloßen Ueberfluß halten. Die formende Anſchauung wird unwillkührlich zu ſolchen Verdoppelungen getrieben, um den Ernſt der Colliſion zu erhöhen oder in ſeiner verhängnißvollen Gewalt vollſtändig hervortreten und zur Entwicklung kommen zu laſſen. Gewöhnlich — und ſo iſt es hier geſchehen — wird die Wiederholung die Form annehmen, daß die Colliſion und ihre Entwicklung auf einen engern Raum zuſammengedrängt und dadurch herbeigeführt wird, daß der dämoniſche Geiſt der Verfolgung über dem Grabe des abgeſchiedenen Feindes noch fort wirkt.

Dieſe Wanderungen und Leiden des meſſianiſchen Kindes erhalten aber dann erſt ihren wahren Gehalt und ſie werden mehr als bloße Spiele der Anſchauung, wenn wir es nicht vergeſſen, daß die Schickſale des Kindes an ſich die Fügungen darſtellen,

deren Schickſal es erlebt, nicht mit reflectirender Abſichtlichkeit zu Einem Weſen gemacht, und es war ſomit unvermeidlich, daß aus der Verknüpfung ſo verſchiedenartiger Elemente manche Inconvenienzen entſtanden. Daß aber die Colliſion und ihre Entwicklung ſich dennoch zu einem ſo harmoniſchen Ganzen zuſammenſchließt, iſt beſonders daraus zu erklären, daß ſie von vornherein mit der Huldigung der Heiden beginnt und dieſen in Herodes, deſſen Perſon und Haus den Evangeliſten vielmehr als eine fremde, auswärtige und weltliche Macht denn als ein Element des theokratiſchen Lebenskreiſes galt, die feindliche Macht der Welt als Gegenbild gegenüberſteht.

Ehe wir, ſo weit es hier nöthig iſt, den Bericht von der Gefahr, welche dem Jeſuskinde drohte, im Einzelnen betrachten, brauchen wir wohl kaum noch zu erwähnen, daß von einer — im apologetiſchen Sinne — geſchichtlichen Grundlage deſſelben nicht mehr die Rede ſeyn kann, wenn die Vorausſetzung, die Ankunft der Magier der wirklichen Geſchichte nicht angehört. Aus dem idealen Urſprung des Berichts folgt auch der Umſtand — der wieder jenen beweiſt — daß die handelnden Perſonen unter der unmittelbaren Leitung einer Nothwendigkeit ſtehen, die ſie entweder wie die Magier und Joſeph im Traume zu ihren Entſchlüſſen beſtimmt oder wie den Herodes bald zu vorausgreifenden, bald zu inconſequenten Handlungen beſtimmt, wie ſie gerade zu der Entwicklung der Colliſion gefordert werden, aber in der Wirklichkeit unmöglich ſind.

Als Herodes von den Schriftgelehrten erfahren hatte, daß der Meſſias in Bethlehem geboren wird, ruft er die Magier heimlich zu ſich und fragt er ſie genau nach der Zeit, wann der Stern erſchienen ſey. Warum aber heimlich? warum genau? Warum fragt er überhaupt nach einem Zeichen, woraus er auf das Alter des Kindes ſchließen könne, da er den Magiern aufträgt, ſie ſollten ihm, wenn ſie das Kind gefunden hätten, Nachricht bringen, und da er feſt darauf vertraut, ſie würden zu ihm zurückkehren? Das Alter des Kindes konnte für Herodes erſt von Intereſſe ſeyn, als er getäuſcht von den Magiern, die durch einen Traum gewarnt nicht zu ihm zurückkehrten, den Entſchluß faßte, alle Kin-

der in Bethlehem und in der Umgegend, „die da zweijährig und darunter waren", umbringen zu lassen. Zu diesem Mittel konnte er erst greifen, als er von den Magiern nicht mehr erfahren konnte, welches das ihm so gefährliche Kind sey; und doch hatte er schon vorher, als ihm dieses Mittel noch nicht in den Sinn kommen konnte, nach dem entfernteren Mittel, nämlich nach dem Zeichen geforscht, woraus er abnehmen konnte, bis zu welchem Alter er die Kinder umbringen lassen müsse (Matth. 2, 16.)? Wenn er bei der Ankunft der Magier an ein so entferntes Mittel für die Ausführung seines Zweckes, also auch an die Möglichkeit dachte, daß sie ihn hintergehen und nicht zu ihm zurückkehren würden, so würde er vielmehr nach dem nähern Mittel gegriffen und den Fremden heimliche Begleiter zugesellt haben, die das gefährliche Kind sicherer getroffen und weniger auffallend aus dem Wege geräumt hätten. Die Antwort der neueren Apologeten, in ihrer unbestimmten Angst seyen die Tyrannen oft mit Dummheit geschlagen, so keck sie ausgesprochen wird, kann nur so lange Eindruck machen, als man den heiligen Text nur von weitem und oberflächlich angesehen hat. Hört doch nur den Bericht, wie er es so deutlich hervorhebt, Herodes habe schon mit seiner Frage nach dem Aufgange des Sternes an das letzte verzweifelte Mittel gedacht. Dieser Herodes wäre mit Dummheit geschlagen gewesen? Calvin kannte die Schwierigkeit besser, wenn er sich nicht anders als mit der Annahme zu helfen wußte, Gott habe für einen Augenblick den Tyrannen rathlos gemacht*). Ihr wollt die Schwierigkeit lösen, wenn es Calvin nicht vermochte, obwohl er Gott selbst dazu mitwirken ließ? Apologetisch kann sie aber in der That nicht gelöst werden, denn der kann doch nicht rathlos heißen, der schon für die entfernteste Möglichkeit sich Rath zu verschaffen weiß? Und hätte Gott wirklich den Tyrannen so weit des Verstandes beraubt, daß er ihn nicht daran denken ließ, den Ma-

*) Non dubium est, quin Deus mentem ejus perculerit inusitato metu, ut consilio destitutus menteque alienatus ad tempus torperet. Nihil enim facilius erat, quam officii praetextu unum ex aulicis comitem subornare, qui tota re inspecta mox rediret.

über die Rückkehr der heiligen Familie nach Nazareth dem ſpätern Geſchichtſchreiber eigentlich geſetzt hat? Darum, weil er nicht wie ſein Vorgänger die Geburt Jeſu von allen Seiten mit einer Menge von wunderbaren Ereigniſſen umgeben hat, alſo auch nicht ſo früh die Vorgeſchichte abſchließen konnte; darum, weil der Eine Vorfall, den er anführt, die Ankunft der Magier, der Anlaß zu einer Reihe von Colliſionen war, deren weitreichender Entwicklung jene Schranke nachgeben mußte; darum endlich, weil in dieſer Zeit der ſchöpferiſchen Anſchauung eine chronologiſche Notiz noch nicht ſo ſpröde war, wie ſie allerdings für den nüchternen Apologeten geworden iſt. Doch ſprechen wir vorſichtiger! Zuweilen nur oder je nachdem es ſein Intereſſe verlangt, bleibt der Apologet ſtarr auf einer einzelnen Notiz beſtehen. Dießmal hat er gerade das Intereſſe, an die Erzählung des Lukas den Ueberſchuß, den er bei Matthäus findet, anzufügen. Aber wenn er nun auf einmal die Schranke jener chronologiſchen Notiz überſteigt oder hinausſchiebt, warum ſollte es dem Matthäus nicht möglich oder erlaubt ſeyn, da ſeine Anſchauung ſo eben noch von der erſten Kraft eines Intereſſes, deſſen Entwicklung einen größern Spielraum erforderte, getrieben wurde?

Es iſt eigentlich unnöthig, noch zu fragen, in welchen Spalt der Erzählung des Lukas die Huldigung der Magier eingeſchoben werden ſolle. Lukas weiß von dieſen Fremdlingen Nichts, weil er die unglücklichen Folgen ihrer Ankunft nicht kennt; er bedarf ihrer nicht, da in ſeiner Vorgeſchichte, um nicht den Täufer zu erwähnen, von den Hirten und von Simeon dem Kinde die Huldigung dargebracht wird, welche die Magier nach dem Bericht des Matthäus leiſten; er ſchließt endlich jeden Gedanken an dieſe Fremdlinge aus, denn durften die Eltern das bedrohte Kind ſo frei und offen nach Jeruſalem führen, wenn die Magier vor der Darſtellung deſſelben im Tempel angekommen waren und ein göttlicher Bote dem Joſeph im Traume geboten hatte, nach Aegypten zu fliehen? Nach der Darſtellung im Tempel bringen die Eltern das Kind — und zwar, um es noch einmal zu ſagen, ohne Verzug — nach ihrer Heimath in Galiläa, nach Nazareth. Alſo können auch nachher nicht die Magier dem Kinde in Beth-

lehem gehuldigt haben. Das sind Schwierigkeiten, die der Apologet nie wird überwinden können, die aber für Matthäus nicht existirten, da die Huldigungen, welche dem Kinde nach dem Bericht des Lukas gebracht werden, von ihm in die Eine Huldigung der Magier zusammengefaßt, also in dieser ideell gesetzt sind und ihm unmöglich chronologische Bedenken erregen können. Lukas hat die Anerkennungen, welche das messianische Kind findet, so stufenweise auf einander folgen und im Preis Simeon's sich abschließen lassen, daß eine andere, eine neue Huldigung in seinem Bericht keinen Platz mehr findet. Matthäus dagegen hat der Huldigung der Magier nach allen Seiten eine so weitreichende Bedeutung gegeben, daß sein Bericht keiner andern bedarf.

Wie die Differenzen der beiden Vorgeschichten hinsichtlich des ursprünglichen Wohnortes der Eltern Jesu entstanden sind, haben wir bereits nachgewiesen. Nach dem Bericht des Lukas sind die Eltern Jesu in Nazareth ansässig und die Schatzung, dieser zufällige Umstand, führt Joseph und die schwangere Maria nach Bethlehem, wo Jesus geboren wird. Daß gerade damals die Schatzung ausgeschrieben wurde und Maria nach Bethlehem aufbrechen mußte, als ihre Niederkunft nahe war, daß die Geburt Jesu unter diesen Umständen in Bethlehem geschah, betrachtet freilich der Evangelist keineswegs als zufällig, er sieht vielmehr in dieser Fügung den Einfluß einer höheren Nothwendigkeit, welche es haben wollte, daß der Messias als Sohn David's in der Wiege seines Geschlechts geboren wurde. Matthäus läßt aber diese Nothwendigkeit als unmittelbaren göttlichen Willen hervortreten, indem er die bekannte Weissagung Micha's in seinen Bericht verwebt; er bedarf also des geschichtlichen Umstandes jener Schatzung nicht mehr, er läßt ihn fallen und nun sind ihm natürlicher Weise die Eltern Jesu von vornherein in Bethlehem zu Hause. Nun ist es ihm auch möglich, während nach Lukas die Rückkehr nach Nazareth eben Nichts weiter als eine Heimkehr ist, dieselbe Reise nicht als etwas sich von selbst Verstehendes, sondern als einen bedeutsamen Erfolg darzustellen, den erst eine Reihe geschichtlicher Ereignisse und die Nothwendigkeit, daß ein göttliches Orakel erfüllt würde, herbeiführen konnten.

Wird vielleicht der Apologet wieder ſagen wollen, der Widerſpruch ſey nur ſcheinbar und dieſer Schein daher gekommen, weil Matthäus die Sache nur von einem andern Geſichtspuncte aus und in ihrem Zuſammenhange mit den Weiſſagungen des A. T. betrachte? Das wäre alſo nur Schein, wenn Matthäus die Abſicht Joſeph's, nach der Rückkehr aus Aegypten ſich in Judäa, nämlich in Bethlehem niederzulaſſen, als eine ſo ernſtliche darſtellt, daß ſie Joſeph ſelbſt dann noch hegt, als er ſieht, der neue Herrſcher in Judäa ſey nicht weniger als Herodes zu fürchten, daß Joſeph in dieſer Verlegenheit ohne Rath iſt und nicht im Entfernteſten daran denkt, in Galiläa, in Nazareth, wo Archelaus keine Gewalt hat, bleibe ihm immer noch ſeine Heimath und ein ſicherer Zufluchtsort, kurz — daß Joſeph erſt durch eine Engelsbotſchaft nach Galiläa und Nazareth gewieſen wird? Der Widerſpruch iſt ſo hart wie er nur ſeyn kann.

Wer in der Gefahr Alles retten will, kann auch Alles verlieren.

Wird aber vielleicht der Apologet Etwas oder Vieles in Sicherheit bringen, wenn er ſich zu einiger Reſignation verſteht und wie Neander Miene macht, nicht Alles in den Berichten als geſund und heil zu betrachten? Nein! Der Apologet kann Nichts vom Buchſtaben aufgeben, nur „Lücken", ſagt er*), ſeyen in den Berichten und dieſe Lücken müſſen nun alle Widerſprüche büßen! Alles, Alles, wenn auch durch Lücken getrennt ſoll ſtehen bleiben! Wer aber Berichte, die in ihrer Art wahrhafte Kunſtwerke ſind, als lückenhaft bezeichnet, deſſen geringſte Pflicht wäre doch wenigſtens die, in ihnen ſelbſt und in ihrer innern Conſtruction dieſe Lücken zu bezeichnen.

Wir haben unſere Schuldigkeit gethan, wenn wir gezeigt haben, wie jeder von beiden Berichten in ihm ſelber ein vollendetes Ganze iſt, in welchem jedes auch das kleinſte Glied mit dem andern in innerm Zuſammenhange ſteht und alle zuſammen mit dem Geiſte, der ſie beſeelt, eine Schöpfung bilden, die keiner Ergänzung bedarf und das wohlwollendſte Anerbieten, ſie zu er-

*) L. J. Chr. p. 33.

gänzen, als überflüssig und mindestens als zudringlich zurückweist. Meint endlich Neander, der Widerspruch dieser Erzählungen verschwinde, wenn man sie „als solche betrachte, welche unabhängig von einander aufgezeichnet und gesammelt wurden“*), so haben wir den Versuch, sie als solche zu betrachten, im voraus schon unmöglich gemacht, da wir nun gezeigt haben, wie die evangelische Vorgeschichte des Matthäus aus der des Lukas entstanden ist und wie Mutter und Tochter bei aller Aehnlichkeit und bei gleicher Schönheit doch auch wieder sehr verschiedne Züge haben mußten.

Es ist Resultat: die Vorgeschichte des Matthäus hat ihre Keime in der des Lukas und ist aus diesen Keimen zu ihrer eigenthümlichen Gestalt entwickelt worden. Man wird noch Bedenken haben: wir werden antworten.

---

§ 10.

Die Entstehung der evangelischen Vorgeschichte des Matthäus.

Zuerst sey es erlaubt, die falsche Vorstellung zu beseitigen, welche sich bei oberflächlicher Auffassung unsrer obigen Deutung leicht bilden kann.

Schon Schneckenburger**) hatte die Behauptung durchzuführen gesucht, der Bericht von der Huldigung der Magier sey „aus einer allmähligen traditionellen Umbildung der Thatsachen, wie sie von Lukas mit dem Stempel der Wahrheit versehen mitgetheilt werden“ hervorgegangen, aber bei dieser Durchführung mannichfach gefehlt. Welche Ungerechtigkeit, könnte Matthäus ausrufen, mir den Glauben zu versagen, den man ohne Grund und Beweis so leichthin meinem Nachbar schenkt! Und was heißt, fahren wir fort, der Stempel der Wahrheit, wenn er der Erzäh-

*) L. J. Ch. p. 33.

**) Über den Ursprung des ersten kanon. Ev. p. 69—72.

lung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas fehlen ſoll? Iſt nicht der Bericht des Matthäus der männlichere, kräftigere, und nun ſoll er dem weichen Hirtengemälde des Lukas*) zu Gunſten fallen und dieſes ſoll ihn überleben! Das iſt ferner, wie wir ſogleich wieder beweiſen werden, noch ein ſehr unkritiſches Verfahren, den Bericht des Matthäus „durch die ausſchmückende Tradition" entſtehen zu laſſen und nun die paralleliſirende Deutung ſoweit zu treiben, daß für jeden einzelnen Zug in demſelben das Gegenbild in der Darſtellung des Lukas aufgezeigt wird. Strauß hatte deshalb Recht dieſe „Herausdeutung" des matthäiſchen Berichts aus dem des Lukas eine „gequälte" zu nennen**), aber er hat dieſe Deutung gewiß nicht widerlegt, noch eine beſſere an ihre Stelle geſetzt, wenn er der Traditionshypotheſe folgend, beide Berichte ſich ſelbſtſtändig in der Ueberlieferung bilden läßt und die „Ableitung" des matthäiſchen Berichts „aus A.T.-lichen Stellen und jüdiſchen Meinungen" jener gequälten Deutung vorzieht. Ferner ſagt Strauß, jene Ableitung des einen Berichts aus dem andern ſey ſelbſt dann unwahrſcheinlich, wenn Schneckenburger's Vorausſetzung, daß der Bericht des Lukas den Stempel der hiſtoriſchen Wahrheit trage, richtig wäre. „Jeder Grund" einer ſolchen Ableitung „fehle aber, da zwei gleich unhiſtoriſche Erzählungen vor uns liegen." Wir müſſen geſtehen, daß wir darin keinen Grund entdecken können, weshalb nicht die eine Erzählung den Keim und den Trieb zu ihrer Entwicklung aus der andern erhalten haben ſoll.

Nach unſerer Deutung iſt die ganze evangeliſche Vorgeſchichte des Matthäus aus der ſeines Vorgängers entſtanden. Aber was heißt denn entſtanden? Meinen wir, oder haben wir es geſagt, oder iſt mit dieſer Deutung nothwendig die Anſicht verbunden, daß nun Matthäus jeden einzelnen Zug im Bericht des Lukas ins Auge gefaßt und nun ängſtlich nach einem verſchiedenen aber

*) Schneckenburger hat nämlich nur den Bericht von der Anbetung der Hirten im Auge, wenn er an der ſo eben angeführten Stelle ſeines Buches den Bericht des Matthäus aus einer traditionellen ꝛc. entſtehen läßt.

**) L. J. I, 314.

entſprechenden geſucht habe? Das Gegentheil haben wir nicht nur geſagt, ſondern auch nachgewieſen. Matthäus hat ſich von ſeinem Vorgänger auf jenen Höhepunct führen laſſen, wo die Ausſicht auf die Heidenſchaaren, die vom Licht der neuen Offenbarung erleuchtet werden, und auf die Leiden des Meſſias geöffnet iſt, und ſeine einzige Arbeit beſteht nun darin, daß er die Weiſſagung Simeon's in eine wirkliche Geſchichte umwandelt, deren Mittelpunct das meſſianiſche Kind iſt. Während dieſer Arbeit ſtand er nicht ſo allein und verlaſſen da, daß er Alles auf ſeine Schulter hätte nehmen und Schritt vor Schritt ſich hätte fragen müſſen, ob er denn wirklich noch auf geſchichtlichem Boden ſtehe, ſondern wie ihn der Gedanke begeiſterte, der ihn im Werke ſeines Vorgängers ergriffen hatte, ſo gaben ihm die Erfahrungen der Gemeinde, ihre Ausbreitung in der heidniſchen Welt, ihr Leiden und Martyrthum Stoff genug zu ſeiner Arbeit; ſo war er in den allgemeinen Proceß der religiöſen Anſchauung hineingezogen, welche ihren Inhalt nur dann als einen nothwendigen geſichert glaubte, wenn ſie ihn im Leben ihres Herrn wiederfand; ſo zog ihn die einmal gebildete Colliſion, die in der Ankunft der Magier lag, in ihre reißende Entwicklung fort; ſo ſchienen ihm endlich die Folgen dieſer Colliſion natürlich genug zu ſeyn, wenn ſie zugleich, wie ihm die Weiſſagungen des A. T. bewieſen, im göttlichen Rathſchluß im voraus beſtimmt waren. Gegen dieſe begeiſternden, treibenden und in ihren Zug fortreißenden Mächte gehalten iſt es ſehr wenig, wenn man uns ein Paar A. T.-liche Stellen und jüdiſche Meinungen als hinreichenden Grund für die Entſtehung eines ſo reichen und tiefſinnigen Berichts, wie der des Matthäus iſt, bezeichnet.

Der Beweis, daß dieſer Bericht in der Tradition ſich nicht bilden konnte, iſt derſelbe, den wir bereits oben für die ſchriftſtelleriſche Ausarbeitung der Vorgeſchichte des Lukas führten, und hat ſeinen Nerv in der Linie des unendlichen Regreſſes, der uns nicht eher ruhen läßt, bis wir nicht zu dem formenden Selbſtbewußtſeyn als dem Urheber des Berichts gelangt ſind. Wir brauchen den Beweis nicht zu wiederholen. Unſere Erklärung des Berichts hat es hinreichend nachgewieſen, daß die Entwicklung der Colli-

ſion von der Ankunft der Magier in Jeruſalem bis zur Niederlaſſung der Eltern Jeſu in Nazareth ſtreng zuſammenhängt, daß kein Zug ſelbſtſtändig für ſich entſtehen konnte, daß alles Einzelne nur in der Idee des Ganzen ſeine Bedeutung und ſeinen Entſtehungsgrund hat, alſo das Ganze mit ſeinen Theilen zugleich und als Werk des Schriftſtellers entſtand.

Der Apologetik geht es mit ihren Räſonnements zuweilen recht ſonderbar. Das einemal liefert ſie den Beweis für die „geſchichtliche Glaubwürdigkeit" einer Erzählung aus dem Umſtande, daß der Evangeliſt nicht einer A. T.-lichen Stelle gedenkt, deren Erfüllung ſie ſey. Sie müßte alſo in Verlegenheit kommen, wenn ein andermal die Weiſſagung citirt wird und nun der Schein entſteht, die Erzählung ſey nur aus ihr erſchloſſen und gebildet worden. Gar nicht! Sie weiß ſogleich Rath zu finden, indem ſie uns darauf aufmerkſam macht, der Sinn der A. T.-lichen Stelle ſey doch urſprünglich von dem Sinne, den ihr ein Evangeliſt beilegt, zu verſchieden, als daß ſie die Erzählung hätte bilden können, welche der Kritiker von ihr ableitet. Das Factum müſſe erſt gegeben geweſen ſeyn, ehe der Evangeliſt durch irgend einen Anklang oder durch eine Analogie bewogen eine A. T.-liche Stelle damit in Verbindung ſetzen konnte. Die Vorgeſchichte des Matthäus gibt dem Apologeten zu beiden Wendungen ſeines Räſonnements Gelegenheit. Der Stern der Magier wird mit der Weiſſagung vom Sterne, der aus Jacob aufſteht, nicht in Verbindung geſetzt, wohl aber werden die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitiſche Kindermord als die Erfüllung von Weiſſagungen bezeichnet, die urſprünglich Nichts weniger als dieſe Ereigniſſe im Sinne haben konnten.

Zunächſt könnten wir das Verfahren der Apologetik der Unbilligkeit zeihen. Denn auf die Incongruenz einer Erzählung und des ihr beigefügten A. T.-lichen Citats kann ſie doch nur bauen, wenn ſie zugibt, der Verdacht, die Erzählung werde vielleicht aus der A. T.-lichen Stelle gebildet ſeyn, habe einen größeren Schein des Rechts für ſich, wenn beides genau zuſammenſtimmt. Denkt ſie ſo, dann hat ſie freilich für die meiſten Fälle von vornherein gewonnen, da die A. T.-liche Anſchauung und die chriſtliche we-

sentlich unterschieden sind, also niemals völlig übereinstimmen können. Oder vielmehr sie hat nur gegen die frühere Gestalt der Kritik gewonnen, aber nicht gegen die Kritik als solche, die über ihren früheren Standpunct, wo sie mit ihrem Gegner dieselben Voraussetzungen theilte, immer mehr hinausgehen wird.

Wenn nicht mehr der Grundsatz gilt, die evangelischen Anschauungen seyen aus den A. T.-lichen Stellen herausgesponnen, so ist das ganze Räsonnement der Apologetik zum Geschwätz geworden. Strauß antwortet zwar noch auf die Frage, warum denn Matthäus, wenn die Geschichte vom Stern der Magier aus dem Orakel Bileam's erwuchs, mit keinem Worte darauf zurückweiset?: „Darum nicht, weil er selbst es nicht ist, der aus der A. T.-lichen Stelle diese Geschichte herausgesponnen hat"*). Allein die Geschichte vom Stern der Magier als diese bestimmte Geschichte hat Matthäus nicht aus der Tradition überkommen, sondern er hat sie in dem Zusammenhange der Idee, aus welcher seine ganze Vorgeschichte entstanden ist, gebildet. Warum weist er also nicht auf das Orakel Bileam's zurück? Nun, darum, weil er nicht an dasselbe dachte, weil die evangelische Anschauung nicht aus den A. T.-lichen Stellen herausgesponnen ist und wenn sie mit A. T.-lichen Formen zusammentrifft, sich dieses Einklangs nicht immer sogleich bewußt zu werden brauchte. Woher kommt aber jenes Zusammentreffen, auf welches nun der Schein des Zufälligen fallen würde? Daher, weil die menschliche Natur Eine ist, weil religiöse Anschauungen auch in verschiedenen Kreisen wegen der Einheit der Kategorie sich ähnlich gestalten können. Das Naturelement kann die religiöse Anschauung nie entbehren und der Trieb, für ihren wesentlichen Inhalt ein natürliches, ein himmlisches Abbild zu schaffen, ist ihr angeboren. Daher kommt die Aehnlichkeit in diesem Falle. Es ist möglich, daß Matthäus aus dem heiligen Sprachgebrauch der Gemeinde die Vergleichung der Ankunft des Messias mit dem Aufgang eines Gestirns erhalten hat, aber dann war es nicht nothwendig, daß dieses Bild dem A. T. entlehnt war, noch leidet

*) L. J. I, 313.

dadurch der Satz, daß erſt Matthäus das Bild zu etwas ganz Anderem machte, irgendwie Gefahr.

Woher, fragt der Apologet weiter, woher wäre es nun aber im andern Falle zu erklären, daß aus einer A. T.-lichen Stelle, die urſprünglich einen ganz andern Sinn hatte, eine ſo heterogene Erzählung gebildet wurde? Wie iſt überhaupt dieſe Ableitung der Erzählung bei der totalen Verſchiedenheit beider Seiten möglich? Auf dieſe Frage antwortet Strauß*), die mißlungene Combination komme daher, weil dem Evangeliſten „manche Erzählung ohne den zu ihr gehörigen Schlüſſel übergeben war" und ihm nun das Unglück widerfuhr, „daß er bisweilen ſogar falſche Schlüſſel verſuchte." Dieſe Erklärung iſt aber ſchon in ihrer Vorausſetzung verfehlt, wenn ſie annimmt, Matthäus habe ſeine Vorgeſchichte aus einzelnen ihm zugekommenen Erzählungen zuſammengeſetzt. Der bethlehemitiſche Kindermord ſetzt den Bericht von der Ankunft der Magier in Jeruſalem, alſo auch die Huldigung derſelben voraus, konnte ſomit weder in einer ſelbſtſtändigen Erzählung für ſich gedichtet werden noch vereinzelt den Gegenſtand einer Sage bilden. Und worin hätte wohl das Intereſſe liegen können, welches die Sage von einem Aufenthalt des heiligen Kindes mit ſeinen Eltern in Aegypten vereinzelt erzeugt und ſo lange — wer weiß wie lange? — in der Ueberlieferung der Gemeinde erhalten hätte, bis ſie zu Matthäus kam und dieſen dazu verführte, ſeine Auslegungskunſt gerade von ihrer ſchwächſten Seite zu zeigen? Sei alſo vorſichtiger mit deinem Räſonnement, guter Apologet, du gewinnſt keine Notiz für deine Geſchichtskenntniß, wenn du zeigſt, der Evangeliſt habe zu einem Zuge ſeiner Erzählung eine ſo entlegene A. T.-liche Stelle beigebracht, daß es klar ſey, dieſe habe ihn nicht ſo erfinderiſch machen können, daß er nach ihr jenen Zug bildete. Nämlich du merkſt doch, wo wir hinaus wollen und wo wir auch hingelangen? Jene einzelnen Züge des Berichts wie den bethlehemitiſchen Kindermord und die Flucht nach Aegypten hat der Evangeliſt weder aus der Ueberlieferung erhalten, noch aus der A. T.-

*) L. J. I, 313.

lichen Stelle herausgesponnen. Sondern sie entstanden ihm aus der Entwicklung der vorausgesetzten Collision und die A. T.-liche Weissagung bot sich ihm durch einen wenn auch noch so äußerlichen Anklang oder Zusammenhang als eine solche dar.

Will man dennoch nicht aufhören, in der unbefangensten Verwunderung zu fragen, wie es in aller Welt nur möglich seyn konnte, daß Matthäus aus dem Bericht des Lukas einen so sehr verschiedenen bildete? Wir haben es ja nachgewiesen und wir werden in der Folge Gelegenheit auf Gelegenheit haben, um zu zeigen, welche Umwandlungen die Berichte des Marcus bei Lukas erfahren haben und was für neue Gestalten Matthäus aus den Schöpfungen seiner Vorgänger hervorgerufen hat.

Wir haben ein ganz anderes Bedenken und wollen es nicht verhehlen. Lukas hat einzelne schöne Gebilde an die Stelle der Berichte gesetzt, die er bei Marcus vorfand', Matthäus ist an neuen glücklichen Compositionen noch viel reicher. Aber beide haben ihre neuen Gestalten weder unter sich noch mit dem, was sie aus Marcus beibehielten, in einen vollendeten Zusammenhang gebracht. Wieviel glücklicher wären sie also in der Ausarbeitung der Vorgeschichte gewesen! Lukas schafft von vornherein ein abgerundetes Ganze, was ihm sonst in seinem Evangelium nicht wieder gelungen ist, und Matthäus, der die Keime seiner Vorgeschichte aus der des Lukas nimmt, läßt sich doch so wenig von dieser stören, daß er eine zusammenhängende neue Composition bildet, was ihm im übrigen Theil seines Werkes auch nicht wieder in so großem Umfange möglich gewesen ist. Sie sollten also dennoch die Verfasser dieser Vorgeschichten seyn? Sie sind und bleiben es. Alles hat seine Zeit: als sie schrieben, war es gerade die Zeit, daß das christliche Selbstbewußtseyn weiter als zu der Zeit des Marcus auf seine Voraussetzungen einging und sie in der einzigen Form, die ihm erreichbar war, in der Form der Vorgeschichte seines Herrn zu fassen und darzustellen suchte. Für diese Aufgabe war die Zeit eine schöpferische, Lukas und Matthäus waren von der Kraft eines neuen Bildungstriebes ergriffen und sie gaben in der vollendetsten Form, was ihre Zeit verlangte.

§ 11.

Chronologiſche Anmerkung.

Denjenigen, die ſo hart und weich geſinnt und in demſelben Augenblicke ſo verſchiedener Empfindungen fähig ſind, daß ſie ohne Grund dem Lukas einen Glauben ſchenken, den ſie Matthäus verſagen, wird es von Nutzen ſeyn, wenn ſie noch einmal an die Chronologie in der Schrift des Erſtern erinnert werden.

Matthäus hat ſich auf dieſem Felde nicht verſucht und ſelbſt die Angaben, die ihm ſein Vorgänger lieferte, nicht benutzen wollen. Erſtlich hatte er nicht das Intereſſe, welches dieſer an der Chronologie haben mußte, da er nicht die Geſchichte des Täufers in die Vorgeſchichte aufgenommen, alſo auch nicht dieſe dringende Veranlaſſung hatte, das chronologiſche Verhältniß von dem Auftreten beider Männer zu beſtimmen. Sodann iſt ſeine Reflexion auf eine beſtimmte Seite des Inhalts ſo vorwiegend gerichtet, daß ihm alle andern Rückſichten gleichgültig ſind und verſchwinden. Ihn beſchäftigt nämlich die Reflexion auf das Verhältniß, in welchem die Geſchichte des Meſſias zu den Weiſſagungen des A. T. ſtehe, dieß Verhältniß hatte er in dem letzten Theile der Vorgeſchichte, nachdem er vorher ſchon an die Weiſſagung von dem künftigen Ruhme Bethlehem's erinnert hatte, als vollkommene Uebereinſtimmung der Weiſſagung und der Erfüllung in Bezug auf die Localitäten, wo die heilige Geſchichte ſpielt, nachgewieſen und zuletzt noch aufgezeigt, warum das göttliche Kind nach Nazareth kommen mußte. Das war ihm genug und ſo hinreichend genug, daß er nun ſogar alle Reflexion auf die Zeit vergißt und den Uebergang zu dem Bericht des Marcus, den er jetzt aufnimmt, mit den Worten bildet: „in jenen Tagen kam Johannes der Täufer" (Matth. 3, 1.). Er iſt zufrieden, wenn er nur Jeſum zur Zeit, als der Täufer auftrat, in Nazareth weiß und vergißt, nachdem er die Topographie in Richtigkeit gebracht hat, den Leſer auch in Bezug auf die Zeit zu orientiren.

Anders Lukas. Nach ſeiner Vorgeſchichte war der Täufer um ſechs Monate älter als Jeſus, er hatte ferner angegeben, in wel-

ches Jahr die Geburt des Herrn fiel — es war nämlich das Jahr, in welchem die erste Schatzung des jüdischen Landes während der Landpflegerschaft des Quirinius vorgenommen wurde*). Nun ist es von ihm zu erwarten, daß er in dem Augenblicke, wo er von der Vorgeschichte zu dem Bericht des Marcus überspringt, uns auch darüber unterrichten wird, in welchem Lebensalter und in welchem Jahr der Weltgeschichte Jesus und sein Vorgänger auftraten. So sagt er wirklich, der Täufer sey „im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius aufgetreten, da Pontius Pilatus Landpfleger in Judäa war, und Herodes der Vierfürst in Galiläa, sein Bruder Philippus der Vierfürst in Ituräa und Lysanias der Vierfürst in Abilene und da Hannas und Kaiphas Hohepriester waren" (C. 3, 1. 2.). Die bekannte Hypothese Schleiermacher's**), der auch Gfrörer folgt***), diese chronologische Notiz gehöre der „Denkschrift" über Johannes den Täu-

*) Weiße (evang. Gesch. I, 236.) bemerkt im Ganzen richtig, Lukas, „wohl wissend, daß es eine spätere Schatzung des Quirinius gab, nenne die von der Sage in ein früheres Jahr versetzte frischweg und auf gut Glück die erste." Nur ist die Sache schärfer so zu bestimmen. Nicht die Sage hat die Schatzung — die viel später vorgenommen wurde, da Quirinius erst einige Jahre nach des Herodes Tode Verwalter von Syrien wurde — in die Vorgeschichte hineingebracht und als Mittel benutzt, um Jesum in Bethlehem geboren werden zu lassen. — Wir haben bereits auseinandergesetzt, was von einer so bestimmten Thätigkeit der Sage zu halten sey. — Lukas hat also auch nicht seine genauere Geschichtskenntniß mit den widersprechenden Voraussetzungen der „Sage" vergleichen können. Sondern er ist es, der die Schatzung zuerst in die Vorgeschichte gebracht hat, er hat ferner die Notiz in seinem Gedächtnisse, daß unter dem Nachfolger des Herodes eine Schatzung von Quirinius vorgenommen wurde, aber er braucht einmal schon in der Zeit des Herodes eine Schatzung, weil er kein anderes Mittel findet, um Joseph mit Maria nach Bethlehem zu bringen, er hilft sich daher „frischweg" so, daß er die für seinen Pragmatismus unentbehrliche Schatzung die erste nennt. Wir werden sogleich Gelegenheit haben zu sehen, welche Verwirrung entsteht, wenn die Sage in der Art, wie es hier von Weiße geschehen ist, in die bestimmtere Ausbildung des Pragmatismus hineingezogen wird.

**) Schl. über die Schriften des Lukas p. 62.

***) Diesem ist „die Sache allzu klar," als daß er darüber ein „Wort verlieren" sollte. Heil. Sage I, 101.

fer an, welche Lukas für ſeine Vorgeſchichte benutzt habe, und ſie ſolle demnach „den Anfang der Thätigkeit nicht Jeſu, ſondern des Täufers bezeichnen," ſteht uns nicht mehr im Wege. Wenn Schleiermacher meint, Lukas würde vielmehr das Auftreten Chriſti chronologiſch beſtimmt haben, ſo haben wir bereits geantwortet, daß für Lukas die Zeitbeſtimmung, welche das Auftreten des Täufers bezeichnete, auch zugleich den Anfang der Thätigkeit Jeſu chronologiſch beſtimmte, ſo wie er auch das Lebensalter, in welchem der Täufer auftrat, genau angegeben zu haben meinte, wenn er angibt, daß Jeſus gegen dreißig Jahre alt war, als er ſeine öffentliche Wirkſamkeit begann. Seiner Anſchauung ſteht es feſt, daß der Täufer ſich nur ſehr kurze Zeit auf dem Schauplatze zu befinden brauchte, um auf ſeinen Nachfolger hinzuweiſen, und das halbe Jahr, um welches er älter als Jeſus war, ſchien ihm für die vorbereitende Thätigkeit des Vorläufers Zeit genug zu ſeyn.

Prüfen wir aber die chronologiſche Angabe des Lukas, ſo wird ſie uns zwar Anſtoß auf Anſtoß geben, aber keine Gewißheit darüber, wann Jeſus aufgetreten und wann er geboren iſt. Ihre Glaubwürdigkeit iſt für die Kritik ſchon dadurch zweifelhaft geworden, daß ſie von einem Fürſten als Zeitgenoſſen Jeſu ſpricht, der bereits vor einem halben Jahrhunderte nicht mehr lebte. Lyſanias der Fürſt von Abilene war 34 Jahre vor Chriſti Geburt auf Anſtiften der Kleopatra ermordet worden. Die Kritiker haben auch ſchon nachgewieſen, wie Lukas dazu kam, einen Lyſanias zur Zeit Jeſu über Abilene zu ſetzen. „Offenbar, ſagt Weiße*), geht der Evangeliſt (grillenhafter Weiſe) darauf aus, die Tetrarchen vollſtändig zu nennen und da er für die vierte Tetrarchie keinen andern Namen ausfindig zu machen weiß, als den des Lyſanias, ſo nennt er dieſen friſchweg, ohne daß es ihm einfiele, danach zu fragen, ob dieſer Lyſanias noch lebte und ob überhaupt Abilene damals als ſelbſtſtändige Tetrarchie noch beſtand." Er hat ſich alſo von dem Namen „Vierfürſt," indem er ihn wörtlich faßte, verleiten laſſen, vier Diſtricte Paläſtina's

*) ev. Geſch. I, 236.

abzugränzen und über jeden einen Fürſten zu ſetzen. Für den vierten Diſtrict konnte er aber ſehr leicht einen Fürſten ſchaffen, da der Name des Lyſanias mit demſelben verwachſen war und „in ſpätern Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrſcher der frühern Dynaſtie ἡ Λυσανίου zubenannt war," aus welchem Umſtande der Evangeliſt den Schluß zog, „daß es auch damals noch einen Herrſcher dieſes Namens gegeben habe*)."

Es hat ein Irrthum ſtattgefunden, gibt Gfrörer zu; aber ſeinen Schützling, jene imaginäre „Denkſchrift über das Leben des Täufers" gibt er damit noch nicht auf. Er will ſie zu einer recht alten Quelle machen und ihren Verfaſſer als einen ſolchen, der „den Begebenheiten, welche er beſchreibt, nicht fehr fern ſtand" zur Anerkennung bringen. Es ſey doch gar „keine Kleinigkeit," meint er**), daß „die Zeiten von fünf verſchiedenen Herrſchern oder Behörden aufs Jahr übereinſtimmen." Und doch iſt es nur eine Kleinigkeit, die gar nicht ſo viel Aufhebens verdient. Pontius Pilatus, die Herodes, Annas und Kaiphas waren ja aus der evangeliſchen Geſchichte — dem Lukas aus der Schrift des Marcus — ſo bekannt, daß es für die Angabe, zu ihrer Zeit ſey Jeſus aufgetreten, keiner alten Quelle, keiner Denkſchrift, die jener Zeit ſehr nahe ſtand, bedurfte. Jene Perſonen waren dadurch, daß ſie in die Geſchichte Jeſu verwickelt waren, der Gemeinde längſt bekannt, ſie waren unvergeßliche Perſonen der evangeliſchen Geſchichte — wozu ſollte noch ein alter Gewährsmann dienen? Ein Schriftſteller brauchte endlich nur oberflächlich in der Geſchichte bewandert zu ſeyn, um zu wiſſen, daß Pilatus unter der Regierung des Tiberius Landpfleger von Judäa war.

Wir können gewiß ſeyn, daß der Apologet uns die Sache recht tüchtig wieder verkehren wird. Richtig! Da iſt er ſchon! Die chronologiſche Angabe des Lukas von einem Lyſanias, der auch zur Zeit Jeſu über Abilene herrſchte, ſey vollkommen zuver-

*) Strauß, L. J. I, 375.
**) a. a. O. p. 105.

läſſig, ſagt er*), denn waren „Lukas oder die Sage ſo genau unterrichtet, um fünf pünctliche Zeitbeſtimmungen zu liefern, ſo mußten ſie alſo auch wohl im Stande ſeyn, die ſechſte richtig anzugeben.“

Wir haben ſchon geantwortet und behalten nun einige Zeit für die Frage übrig, was wohl der Apologet im Sinne habe, wenn er „die Sage“ hier ins Spiel bringt. Er will die Kritik ad absurdum führen. „Es gehöre, ſagt er**), ein ſtarker Glaube an die Sage dazu, um ſie nicht für eine abſichtliche zu halten, wenn ſie ſich ſo viele Mühe gibt, um als Geſchichte aufzutreten, wie dieß die ſechsfache Zeitbeſtimmung verrathen würde.“ Man ſieht, wir müſſen überall das ABC der Sache vornehmen. Wenn es nur hilft, ſo ſchadet es nicht. Die Sage hatte hier gar Nichts zu ſchaffen. Pontius Pilatus, die Hohenprieſter, die Heroden ſtanden als Zeitgenoſſen Jeſu für die Anſchauung der Gemeinde feſt und die Angabe über Lyſanias iſt Nichts als ſchriftſtelleriſches Product, Hypotheſe, Combination und zwar eine verunglückte.

Die Sage — oder um es richtiger auszudrücken — die religiöſe Anſchauung iſt es nur, welche die geſammte Wirkſamkeit des Täufers zu einem bloßen Hinweiſen auf den Meſſias eingeſchränkt, in einen kurzen Zeitraum zuſammengezogen und nun ſein und des größern Nachfolgers Auftreten ſo nahe aneinandergerückt hat, daß Lukas, wenn er jenes chronologiſch beſtimmt, auch für das letztere daſſelbe zu leiſten meint. Hoffmann nimmt ja ſelbſt an, es habe „einer mehrjährigen Wirkſamkeit des Täufers nicht bedurft***).“ Wozu alſo des Lärms? Wozu der Inſinuation, wenn der chronologiſche Mißgriff in Betreff des Lyſanias dem Schriftſteller zugeſchrieben wird, ſo werde damit auch das „Ueberſpringen von Johannes zu Jeſus aus der Sage heraus in den Schriftſteller hinein verſetzt“ und deſſen Thun ein

*) z. B. Hoffmann, das L. J. p. 283.
**) Ebend.
***) Ebend. p. 284.

„betrügerisches*)?" War die öffentliche Laufbahn des Täufers wirklich nur eine kurze, so lasse doch der Apologet den Evangelisten ruhig das factisch Vorliegende aufnehmen! Oder er lasse ihn — wie wir es thun — der religiösen Geschichtsanschauung der Gemeinde und seinem Vorgänger Marcus unbefangen folgen, wenn er die Wirksamkeit des Täufers in so kurze Zeit zusammenzieht und allbekannte Zeitbestimmungen gibt, aber er nehme auch den Schriftsteller wie er einmal ist, d. h. als Schriftsteller, der sich zuweilen Hypothesen erlaubt, die er dann freilich auf seine eigne Rechnung nehmen muß, besonders wenn sie so überflüssig sind, wie dießmal die Wiederbelebung des Lysanias.

Doch ganz unbefangen ist Lukas seinem Vorgänger Marcus nicht gefolgt. An der Darstellung des Letztern können wir lernen, was Unbefangenheit und Naivetät der Darstellung ist. Er stellt die einzelnen geschichtlichen Größen — das Auftreten des Täufers, seine Wirksamkeit, die Taufe und Versuchung Jesu und das Auftreten des Letzteren nach der Gefangensetzung des Johannes — einfach neben einander und verliert kein Wort darüber, wie lange der Täufer auf dem geschichtlichen Schauplatz gestanden habe. Aber er hat dennoch ein sehr bestimmtes Gefühl darüber, daß er dem Täufer keinen langen Zeitraum für die Ausführung seiner Aufgabe zuweisen dürfe, und in jedem Leser, der in seinem Werke sieht, wie der Täufer mit der Wassertaufe und seiner Predigt kaum aufgetreten ist, als Jesus den Schauplatz betritt, um ihn bald allein einzunehmen, erweckt er unfehlbar die Anschauung, daß Johannes nur kurze Zeit gebraucht habe, um seine Bestimmung zu erfüllen. Lukas begnügt sich nicht mehr damit, die geschichtlichen Größen so zu gruppiren, daß aus ihrer idealen Ausbreitung der Schluß auf ihre zeitliche Dauer mit unmittelbarer Gewißheit folgt, sondern er zieht den Schluß selbst und beschränkt die Wirksamkeit des Täufers auf die sechs Monate, um welche derselbe älter ist als sein Nachfolger.

Daß der Täufer nur sechs Monate älter sey als Jesus, diese Notiz hat für uns allen Werth — nämlich ihren Werth auf dem

*) Hoffmann, das L. J. p. 286.

Gebiete, wo es ſich um die Richtigkeit der Chronologie handelt — verloren, da ſie einzig und allein aus der idealen Anſchauung des Lukas von der evangeliſchen Vorgeſchichte und vom innern Verhältniß des Täufers zu dem Herrn entſtanden iſt. Um alle Möglichkeit der Geltung wird ſie aber gebracht, wenn ſie zugleich den Maaßſtab für die Dauer der öffentlichen Wirkſamkeit des Täufers abgeben ſoll und hier, wo ihre maaßgebende Kraft mit den höchſten Anſprüchen auftritt, ihr gerechtes Schickſal erfährt. Strauß geſteht es zwar den Apologeten zu, es ſey möglich, daß der Täufer „auch in kürzeſter Zeit das gewirkt haben könnte, was er gewirkt habe*).“ Es iſt aber geradezu unmöglich. Der chriſtlichen Anſchauung freilich galt der Täufer nur als die Perſönlichkeit, die auf den Herrn hingewieſen habe, und nach dieſer Vorausſetzung brauchte er allerdings nur aufzutreten, auf den Kommenden hinzuweiſen und er konnte nach dieſem Fingerzeig alsbald den Schauplatz verlaſſen. Seine Geſchichte war nur das Vorſpiel oder der Prolog, dem das Drama mit ſeinen reicheren und ausgedehnteren Verwicklungen folgte. In der Wirklichkeit iſt es dagegen anders. Das Hinweiſen auf das Folgende iſt hier eine Vorbereitung des Volksweſens, die erſt durch Umwege und durch eine Wirkſamkeit, die ſich für einige Zeit als ſelbſtſtändig geltend macht, alſo nur mittelbar durch die verborgene Dialektik der Geſchichte mit dem Folgenden zuſammenhängt. Ueberhaupt aber erfordert ein einfaches geiſtiges Princip immer längere Zeit, ehe es eingreifen und Einfluß gewinnen kann, weil es eine mannichfach vertheilte, ſehr verſchiedenartig beſtimmte Maſſe zu bearbeiten hat und dieſe nur allmählig aus ihrer früheren Beſtimmtheit, die ſich regelmäßig auch als Widerſtand beweiſt, herausheben und ſich unterwerfen kann.

Wenn wir nun auch den Bericht des Lukas ſo weit aufgeben, daß wir nicht mehr eine ſo kurze Zeit zwiſchen dem Auftreten des Täufers und Jeſu annehmen können, ſo könnte es doch wenigſtens noch möglich ſeyn, daß Beide als ſie in ihr öffentliches Amt eintraten gerade dreißig Jahre alt waren. Wir müßten

*) L. J. I, 381.

freilich, wenn wir diesen Zufall auch nur Einen Augenblick für möglich halten wollten, die gesammte Anordnung des Berichts zerstörte, da nach diesem Johannes und Jesus Altersgenossen sind und wenn der Eine im fünfzehnten Jahre des Tiberius auftrat, auch das Auftreten des Andern in dieselbe Zeit fällt. Allein in dieser Weise brauchen wir nicht einmal das von dem Bericht Verbundene zu trennen, da es nur zu gewiß ist, daß auch diese Altersbestimmung beider Männer nur ein Werk der idealen Anschauung ist. Im dreißigsten Jahre, schreibt das Gesetz vor (4 Mos. 4, 3. 47.), sollen die Priester und Leviten ihren Dienst am Heiligthum antreten: also, schließt Lukas, haben auch Johannes und Jesus ihr heiliges Amt in diesem Lebensjahre angetreten.

Lassen wir daher die Anschauung des Evangelisten unversehrt! Sie wird um so weniger dem Schicksal ihrer Auflösung entgehen können. Dreißig Jahre war Jesus alt, als er sich taufen ließ und wenige Wochen darauf öffentlich auftrat; sein Vorgänger, der kurz vorher zu seinem Werke von Gott berufen war, ist im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten: wie kann nun aber Jesus damals dreißig Jahre alt gewesen seyn? In den Tagen des Herodes soll er geboren seyn, aber schon der Tod dieses Königs fällt viel früher vor jenes Jahr des Tiberius: und wissen wir denn wie lange vor dem Tode des Herodes Joseph mit dem Kinde nach Aegypten geflohen ist, wie lange er sich hier in der Verborgenheit aufgehalten hat? Zählen wir vom fünfzehnten Jahre des Tiberius um dreißig Jahre zurück, so treffen wir bereits den Archelaus als Fürsten in Judäa, gelangen aber nimmermehr bis zu Herodes. Wie kann also Jesus, wenn er noch bei Lebzeiten des Herodes geboren war, erst dreißig Jahre alt gewesen seyn, als er auftrat? Er mußte wenigstens um einige Jahre älter seyn.

Die Notiz des Lukas löst sich also selber und zwar durch die eigenen Voraussetzungen des Evangelisten auf, denn dieser läßt wie Matthäus Jesum in den Tagen des Herodes geboren werden (Luk. 1, 5.). Vielleicht ist aber die Bemerkung richtig, daß Jesus im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten ist? Wie können wir aber diese Zeitbestimmung als unverdächtig annehmen

oder für die Chronologie des Lebens Jeſu gebrauchen wollen, da ſie nach der Abſicht des Evangeliſten zugleich die Zeit angeben ſoll, wann der Täufer auftrat? Nun? Iſt dem Apologeten nicht Alles erlaubt? Kann er nicht den Täufer aus dem Spiele laſſen, kann er nicht die Geburt Jeſu immerhin weiter zurückſchieben, die Notiz von dem Lebensalter, in welchem Jeſus auftrat, unter die Bank ſchieben und dennoch — mit Gewalt, verſteht ſich! — annehmen, Jeſus habe ſo etwa, ſo ungefähr gegen das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius ſein Werk begonnen? Er darf es nicht! denn beide Notizen, wann und in welchem Lebensalter Jeſus auftrat, hängen ſo zuſammen, daß ſie nur eine einzige ſind. Wann Jeſus aufgetreten, daß es im fünfzehnten Jahre des Tiberius geſchehen ſey: dieſe Notiz hat Lukas nur ſo gefunden, daß er die dreißig Jahre Jeſu halbirte und die eine Hälfte der Regierung des Tiberius zuwies, unbekümmert darum, ob die andere Hälfte bis in die Zeit des Herodes zurückreichen würde.

Wir wiſſen alſo Nichts, gar Nichts, wann und in welchem Lebensjahre Jeſus auftrat. Alle Verſuche, auch nur ungefähr die Chronologie in dieſem Puncte zu beſtimmen, müſſen ſcheitern. Nur nicht verzweifelt! ruft uns der Apologet zu. Iſt denn nicht Joſeph „bald" nach ſeiner Flucht vor Herodes aus dem Exil zurückgerufen? Blieben nicht Joſeph und Maria mit dem Kinde „nur kurze Zeit" *) in Aegypten? Wir werden dieſe genaue Geſchichtskenntniß zwar gebührend bewundern, aber uns auf ſie verlaſſen können wir nicht, ehe uns der Apologet nicht die Quellen genannt hat, woher ſie ihm zugefloſſen iſt. Matthäus ſagt uns Nichts davon, daß der Tod des Herodes ſo „bald" nach der Flucht Joſeph's erfolgt iſt. Aber als Kind kehrte doch Jeſus aus Aegypten zurück? Als ob er überhaupt mit ſeinen Eltern in dieſes Land jemals gekommen iſt! Es hülfe uns aber nicht einmal Etwas, wenn wir auch die Geburt Jeſu in die letzte Zeit der Regierung des Herodes ſetzen dürften; denn müßte dann die eine Angabe des Lukas vom Lebensalter Jeſu fallen, ſo wären wir auch nicht mehr berechtigt, die andere von dem Jahre des Tiberius, in welchem der Täufer und Jeſus auftraten, feſtzuhalten.

*) Neander, a. a. O. p. 32.

Die letzte Hülfe, um das Lebensalter, in welchem Jesus seine öffentliche Laufbahn antrat, zu bestimmen, scheint uns endlich von dem vierten Evangelisten und von Irenäus her zu kommen. Der Letztere hatte bekanntlich die Ansicht, Jesus sey dem funfzigsten Jahre nahe gewesen, als er den Tod erlitt. Den dogmatischen Grund, auf welchen sich der Kirchenvater für seine Ansicht berief, daß nämlich Jesus alle menschlichen Lebensalter habe durchlaufen und heiligen müssen, können wir natürlich unbesehen ihm zurückgeben, da uns in einer Untersuchung, wie die vorliegende ist, seine historischen Gründe bei weitem mehr interessiren müssen. Aus dem Bericht des vierten Evangelisten (Joh. 8, 56. 57.) zieht er einen, wie es ihm scheint, sehr sichern Schluß. Die Juden sollen nämlich Jesum, als er sagte, Abraham habe seinen Tag gesehen, spottend gefragt haben: funfzig Jahre bist du noch nicht alt und Abraham hast du gesehen? Es ist klar, sagt nun Irenäus, wenn Jesus erst im Anfange der Dreißige gewesen wäre, so würden die Juden vielmehr gefragt haben: du bist noch nicht vierzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben? Man könne nämlich nicht annehmen, daß sie zwanzig Jahre seinem Alter zugesetzt hätten, da sie ihn ja gerade auf die Distanz zwischen seinen Jahren und den Zeiten Abraham's aufmerksam machen wollten. Eben so interessant, wie dieser exegetische Beweis wird uns der andere seyn, wenn sich Irenäus auf eine sehr verbreitete und zuverlässige Tradition beruft, nach welcher Jesus schon über das vierzigste Jahr hinaus war, als er vor dem Volke lehrte. „Alle Aelteste, die in Asien Johannes, den Jünger des Herrn, gesprochen hätten, bezeugten es, daß er ihnen dasselbe überliefert habe*)."

Irenäus darf aber doch über dem Zeugniß des vierten Evangelium nicht das des Lukas vergessen: er thut es auch nicht. Also muß er beide Angaben vermitteln: auch das unterläßt er nicht, und so sagt er nun: dreißig Jahre alt sey Jesus zur Taufe gekommen; nachher aber erst, als er das vollkommne und reife Alter des Lehrers hatte, sey er als solcher in Jerusalem öffent-

*) Irenaeus, adv. haer. Lib. II, c. 39. 40.

lich aufgetreten. Wenn dieſes Alter der Reife, wie Irenäus annimmt, früheſtens das vierzigſte iſt, ſo liegt zwiſchen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jeſu ein Zeitraum von zehn Jahren.

Auch Paulus hält es nicht für unmöglich, daß zwiſchen der Taufe Jeſu und dem öffentlichen Auftreten Jeſu mehrere Jahre liegen. Weiße*) erklärt dieſe Annahme für nothwendig und beruft ſich zu ihren Gunſten auf das Zeugniß des vierten Evangelium. Der letztere Kritiker, der Jeſum erſt in einem ſpäteren Lebensalter auftreten läßt, meint zugleich, die Berufung des Irenäus auf ſeine Zeugen ſey nicht unglaubwürdig, und will auch das Zeugniß des vierten Evangelium (8, 56.) nicht fallen laſſen. Beides ſtütze ſich gegenſeitig**).

Die Sache ſteht aber vielmehr ſo, daß jene Angabe des vierten Evangelium das Zeugniß „aller Aelteſten", auf welches ſich Irenäus beruft, vernichtet und uns der Mühe überhebt, die „Wolke der Zeugen" näher in Augenſchein zu nehmen.

Irenäus meint noch, das Zeugniß des vierten Evangelium und das des Lukas vereinigen zu können: dreißig Jahre war Jeſus alt, als er ſich von Johannes taufen ließ, und über das vierzigſte Jahr war er bereits hinaus, als er vor dem Volke lehrte. Nun berichten aber die Evangelien, Jeſus ſey unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, dieſer Landpfleger wurde ein Jahr vor des Tiberius Tode abgeſetzt, Tiberius regierte im Ganzen 23 Jahre; war ferner Jeſus dreißig Jahre alt im fünfzehnten Jahre des Tiberius getauft worden, ſo war zu der Zeit, als er nach ſeinem vierzigſten Jahre auftrat, Tiberius nicht nur längſt todt, ſondern auch Pontius Pilatus ſeiner Stelle entſetzt. Wo kommt alſo Irenäus mit ſeiner Hypotheſe hin? Weit hinaus über eine Angabe der Evangelien, die eine der gewiſſeſten zu ſeyn ſcheint. Der Tod Jeſu fiele in eine Zeit, als Pontius Pilatus längſt von Judäa abberufen war.

Entſteht nun dieſer Widerſpruch nur dadurch, daß man das

*) ev. Geſch. I, 276.
**) Ebend. I, 286.

Zeugniß des vierten Evangeliſten mit dem des dritten vereinigen will, iſt uns aber das letztere bereits ungültig geworden, ſo kann ſich nun vielleicht das erſtere deſto beſſer behaupten. Soll es doch ſogar durch das Zeugniß aller Aelteſten, die daſſelbe von Johannes gehört haben, beſtärkt ſeyn. Irenäus ſpricht zwar auch noch von Andern, die nicht nur den Johannes, ſondern auch andere Apoſtel geſprochen haben und von ihnen daſſelbe gehört zu haben bezeugen; allein dieſe Hyperbel können wir billigerweiſe unbeachtet laſſen, da es uns Bürgſchaft genug ſeyn kann, wenn derſelbe Apoſtel auch mündlich daſſelbe bezeugt hat, was wir noch heute in ſeinem Evangelium leſen. Wir müſſen ſogar ſo genügſam ſeyn, da wir weder von andern Apoſteln, noch von Aelteſten, die es von dieſen gehört hätten, etwas Schriftliches über ein ſo hohes Lebensalter Jeſu beſitzen. Und dann iſt es wahrlich keine Kleinigkeit, daß wir im vierten Evangelium noch die Controlle über den Sinn beſitzen, in welchem der Verfaſſer deſſelben auch mündlich zu den Aelteſten von dem Lebensalter Jeſu geſprochen habe!

Ja! wenn nur nicht die neuere gediegene Unterſuchung über die Tradition vom Aufenthalt des Johannes zu Epheſus und über die lange Dauer ſeines Lebens da wäre! Wir wollen uns aber ihretwegen der näheren Betrachtung des evangeliſchen Zeugniſſes nicht entſchlagen.

Allerdings hat Irenäus vollkommenes Recht zu der Behauptung, es wäre ſinnlos und unverhältnißmäßig geweſen, wenn Jeſus noch nicht vierzig Jahre alt war und die Juden nun ſagen wollten: funfzig Jahre biſt du noch nicht alt und willſt Abraham geſehen haben? Läſen wir einen ähnlichen Ausruf bei einem andern Schriftſteller, ſo würden wir wenigſtens auf ſeine ſubjective Vorausſetzung ſo weit ſchließen müſſen, daß wir ſicher ſeyn könnten, nach ſeiner Ueberzeugung ſey der Mann, der ſo angeredet wird, über das vierzigſte Jahr ſchon hinaus. Aber nur nicht bei dem vierten Evangeliſten! Von dem ſind wir es gewohnt, daß er Contraſte ins Uebermäßige treibt, ohne ſich um ihre Haltbarkeit viel zu kümmern. Einen Contraſt dieſer Art hat er auch hier wieder gebildet. Funfzig Jahre und die Jahrtauſende zwiſchen Abraham und Jeſus ſind doch zu ſehr — bis ins Un-

endliche und Maaßloſe — unverhältnißmäßig, als daß es Jemanden wirklich im Leben hätte einfallen können zu ſagen: du biſt noch nicht funfzig Jahre alt und haſt Abraham geſehen? So konnten Menſchen, die nicht ganz auf allen Sinn verzichten wollten, ſogar nur in dem Falle ſprechen, wenn es eher möglich wäre, daß Jeſus Abraham hätte ſehen können, wenn er funfzig Jahre alt wäre. Allein wirkliche Menſchen können eine Argumentation dieſer Art einem Gegner nicht entgegenhalten. Ein Paar Jahre machen keinen Unterſchied, wenn es ſich um eine Diſtanz von Jahrtauſenden handelt. Die Juden haben dieſe Worte nicht geſprochen. Aber auch von der Anſicht des Evangeliſten über das Lebensalter Jeſu werden wir aus dieſen Worten Nichts heraushören. Wie alt Jeſus damals war, daran denkt er hier ſo wenig wie anderwärts*), er will nur einen Contraſt bilden, den Jahrtauſenden, die Jeſum und Abraham trennen, die nächſte runde Zahl gegenüberſtellen, die ſich durch die leichte Subſumtion unter die Kategorie der Tauſende und Hunderte noch am eheſten dazu eignet, und greift nun, um alle Folgen unbekümmert, nach der Zahl, die wir nun leſen. Er vergißt ſogar in demſelben Augenblicke, daß er eine reine Unmöglichkeit darſtellen wollte, und läßt nun die Juden ſo ſprechen, als meinten ſie, die Sache ſey eher möglich, wenn Jeſus funfzig Jahre alt wäre.

Daß endlich mit der Erlaubniß des vierten Evangelium zwiſchen die Taufe Jeſu und ſein öffentliches Auftreten nicht Monate, geſchweige denn Jahre eingeſchoben werden können, haben wir bereits an einem andern Orte**) nachgewieſen; und der Apologet wird in der Frage, wann und in welchem Lebensalter Jeſus aufgetreten iſt, mit dem Geſtändniß des Nichtwiſſens, deſſen er ſich in höhern Dingen nicht ſchämt, ſich beruhigen müſſen.

Eines wenigſtens könnten wir vielleicht noch beſtimmen, nämlich die Reife des Alters, welche ein Werk, wie das des

*) Auch wenn er die Mutter des Herrn am Kreuze ſtehen läßt, ſchließt er nicht wie etwa ein moderner Kritiker darauf zurück, wie alt wohl Jeſus damals möge geweſen ſeyn.

**) Kr. d. ev. Geſch. d. Joh. p. 57. 58.

Herrn war, forderte. Dazu müſſen wir aber dieß Werk näher betrachtet haben. Alſo ſpäter! Am Schluß unſrer Darſtellung kommen wir auf die Frage*) zurück.

*) Da, am Schluß, werden wir auch erſt unterſuchen können, ob die chronologiſche Notiz, die wir in der Kritik des vierten Evangelium zunächſt noch ungeprüft haben ſtehen laſſen, daß die Kreuzigung Jeſu in die Paſchazeit falle, wirklich glaubwürdig oder ob ſie ſelbſt nicht erſt von dem Glauben an den Opfertod des Erlöſers gebildet ſey. So viel können wir in voraus ſagen, daß der Apoſtel Paulus, wenn er ſchreibt (I Cor. 5. 7.): „auch unſer Paſcha iſt für uns geopfert, Chriſtus" Nichts weniger im Sinne hat, als eine chronologiſche Notiz zu geben. Er denkt nur daran, daß das Paſchaopfer das Abbild von dem Opfer Jeſu ſey. Neben der Möglichkeit, daß jene chronologiſche Notiz der Evangelien richtig ſey, müſſen wir alſo zunächſt auch noch die andere ſtehen laſſen, daß die Analogie, die man zwiſchen dem Tode Jeſu und dem Paſchaopfer entdeckte, die Kreuzigung Jeſu in die Paſchazeit verlegt habe.

Zweiter Abſchnitt.

Die Vorbereitungen für das öffentliche Auftreten Jeſu.

---

§ 12.

Die Wirkſamkeit des Täufers.

1. Die Localität.

In jenen Tagen, hat uns Matthäus bereits geſagt, als Jeſus in Nazareth lebte, trat Johannes der Täufer auf und rief ſein Volk zur Buße, denn das Himmelreich ſey gekommen. Der Evangeliſt ſagt uns auch, wo der Täufer die Buße predigte. In der Wüſte Juda (Matth. 3, 2.)*).

Wie könnte aber mit dieſer Angabe die folgende, daß die Schaar der Reuigen zu dem Täufer „hinausging" und ſich von ihm im Jordan taufen ließ (V. 3, 5. 6.), irgendwie in Einklang gebracht werden? Die Wüſte Juda liegt an der weſtlichen Seite des todten Meeres, erſtreckt ſich aber nicht ſo weit oberhalb Jeruſalem's hinaus, daß ſie die Ufer des Jordan berühren könnte. Beide Angaben ſtehen alſo ſchlechthin in Widerſpruch. Und der Widerſpruch bleibt. Matthäus denkt ſich die Sache keineswegs ſo, als ob der Täufer die Wüſte verlaſſen und ſich nach den Ufern des Jordan begeben habe, nicht mit dem leiſeſten Winke deutet er auf einen Wechſel des Schauplatzes, ſondern

---

*) *κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας.*

dorthin — ſo ſieht er die Sache an — dorthin, wo der Täufer zur Buße rief, ging die Menge zu ihm hinaus, um ihre Sünden zu bekennen und ſich taufen zu laſſen. In demſelben Augenblicke alſo, wo er ſich den Täufer in der Wüſte Juda dachte — und hier in der Wüſte kann es doch auch nur ſeyn, daß die Speiſe des Bußpredigers aus Heuſchrecken und wildem Honig beſtand (C. 3, 4.) — in demſelben Augenblicke denkt er ſich ihn an den Ufern des Jordan. Kurz er hat ſeine erſte Angabe bald genug vergeſſen.

Er hat ſich ihrer auch nachher noch nicht wieder erinnert, wenn er ſagt, daß Jeſus nach der Taufe vom Geiſte in die Wüſte geführt wurde (C. 4, 1.). Eigentlich iſt Jeſus bereits in der Wüſte, wenn er wie die Andern zu dem Täufer hinausgegangen iſt, denn dieſer predigt in der Wüſte. Er hat aber dieß Local, ja dieß beſtimmte Local, daß es die Wüſte Juda ſey, ſchon längſt vergeſſen, wenn er die Scene an den Jordan verlegt hat, und nun war es ihm möglich, Jeſum von dem Taufplatze in die Wüſte zu ſchicken*).

Die Spitze des Widerſpruches liegt in dem Puncte, wo das Unvereinbare, die Wüſte Juda und das Jordanufer, in Berührung gebracht wird. Wie Matthäus zu dieſer Combination gekommen iſt, lehrt uns die Schrift des Marcus, aus welcher er die Grundlage des Widerſpruchs entnommen hat. Auch Marcus berichtet, Johannes habe in der Wüſte getauft und die Taufe der Buße verkündigt; mit der Schaar der Andern, die ſich im Jordan taufen ließen, ſey auch Jeſus gekommen und nachdem er die Taufe empfangen, vom Geiſte in die Wüſte getrieben worden (Marc. 1, 4—12.). Hier iſt alſo auch der Widerſpruch, daß Jeſus aus der Wüſte in die Wüſte geführt wird; aber die Härte, daß eine beſtimmte Wüſte, die den Jordan nicht berührt, als die erſte Localität genannt wird, iſt doch nicht vorhanden. Marcus ſagt nur, ganz Judäa und die Leute von Jeruſalem ſeyen zum

*) Die Auskunft Bengel's, der Evangeliſt meine C. 4, 1 desertiorem partem illa parte, de qua c. 3, 1, iſt alſo ſehr unnöthig, davon abgeſehen, daß ſie der Vorſtellung des Evangeliſten eine Beſtimmtheit gibt, die ihr fremd iſt.

Täufer hinausgegangen; das war aber für den reflectirenden Matthäus genug, um durch den Schluß, alſo war es die Wüſte Judäa's, wo der Täufer ſich aufhielt, in ſeinen Bericht eine totale Verwirrung zu bringen.

Lukas hat auch reflectirt, als er den Bericht des Marcus benutzte, aber ſeine Reflexion nicht auf einen einzelnen Nebenpunct, ſondern auf die Mitte des Widerſpruchs gerichtet und den Verſuch gemacht, ihn aufzulöſen oder vielmehr zu vermeiden. Er will es erklären, wie das Dreifache, der Aufenthalt des Täufers in der Wüſte, ſeine Wirkſamkeit an den Ufern des Jordan und der Umſtand, daß ſich Jeſus nach der Taufe in die Wüſte zurückzieht, ſich vereinigen laſſe. So ſagt er nun (C. 3, 2.), in der Wüſte, wo ſich bis „dahin" der Täufer aufgehalten habe (C. 1, 80), ſey zu ihm der Ruf des Herrn gelangt; in Folge deſſelben begab er ſich „nach dem ganzen Gelände des Jordan" (C. 3, 3.) und predigte*) die Taufe der Buße; hieher ſtrömten zu ihm die Schaaren, die nach der Taufe verlangten, hieher kommt auch Jeſus, und nun iſt es erklärlich, wie dieſer erſt auf den Antrieb des Geiſtes in die Wüſte geführt wurde, nachdem er vom Jordan zurückgekehrt war (C. 4, 1.).

Wie ſchön das zuſammenſtimmt! Der Apologet geht noch weiter und vermißt ſich, zu behaupten, Lukas ſtimme auch ganz herrlich mit Matthäus überein; er iſt ſo unglaublich vermeſſen, daß er behauptet**), Lukas nenne mit Recht die „Wüſte Judäa's," von der Matthäus ſpreche, jenes Gelände des Jordan (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου), von dem es doch jedem, der einen bibliſchen Commentar in die Hand nimmt, bekannt iſt, daß es nimmermehr, zumal wenn es πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου genannt wird, die Wüſte Juda ſeyn kann.

Vorbei! Vorbei! Zurück zu Lukas! Einem Widerſpruche iſt er entgangen: nach ſeiner Darſtellung geht Jeſus nicht mehr aus der Wüſte in die Wüſte, ſondern von der Jordansaue her, wo

*) ganz wie Marcus κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

**) Olshauſen, bibl. Comm. I, 160.

er den Täufer traf, nachdem dieſer die Wüſte verlaſſen hatte. Dafür iſt er nun aber in einen gefährlicheren Widerſpruch gefallen, in einen Widerſpruch, der den ganzen evangeliſchen Pragmatismus betrifft und der es beweiſt, daß er ſich in ſeiner Darſtellung nicht urſprünglich frei bewege, ſondern von einem fremden Typus abhängig ſey, den er nur zum Theil verändern konnte, aber dafür ganz und gar verwirren mußte. Was treibt ihn doch ſo gewaltig, den Täufer durchaus in die Wüſte zu verſetzen, daß er nun ſagt, bis zum Tage ſeines Auftretens habe er in den Wüſten gelebt? Es muß mehr als die bloße Notiz des Marcus, daß der Täufer in der Wüſte die Taufe der Buße geprediget habe, es muß vielmehr eine allgemeine Anſchauung geweſen ſeyn, von der er ſich nicht ſo leicht, wie von dem Eindruck jener Notiz befreien konnte. Wir finden noch in ſeinem Texte dieſe Anſchauung vor, aber in einem ſo widerſprechenden Zuſammenhange, daß es klar iſt, er habe ſie aus einer andern Schrift aufnehmen müſſen, von der er in demſelben Augenblicke weſentlich abgewichen iſt. Nachdem er berichtet hat, Johannes ſey durch den göttlichen Ruf bewogen aus der Wüſte nach dem Uferlande des Jordan gezogen, fügt er hinzu (Luk. 3, 4.), wie geſchrieben ſteht im Buch des Jeſaias: Stimme eines Rufenden in der Wüſte, bereitet den Weg des Herrn! Die Weiſſagung ſoll im Täufer, in ſeiner Predigt — aber ſoll ſie nicht auch in der Localität ſeiner Wirkſamkeit erfüllt ſeyn? Sollte nicht gerade in dem Umſtande, daß der Herold in der Wüſte ſeine Stimme erhebt, die Harmonie der Weiſſagung und der Erfüllung erkannt werden? So iſt es! Selbſt Lukas kann dieſe urſprüngliche Form der Anſchauung nicht verläugnen, wenn er (C. 7, 24.) Jeſum im Geſpräch über den Täufer fragen laſſen muß, „was ſeyd ihr hinausgegangen in die Wüſte zu ſehen?“ Bei ihm alſo ſteht jener prophetiſche Spruch am unrechten Orte, da nach ſeinem Bericht der Täufer nicht in der Wüſte predigt, er hat ihn vielmehr aus einem Zuſammenhange genommen, wo der Täufer wirklich in der Wüſte predigt, wie es der Prophet geſchrieben hat, d. h. aus der Schrift des Marcus*).

*) Neander (p. 52.) rühmt den Bericht des Lukas, weil er „dieß

Nun iſt der Widerſpruch in der letztern Schrift erklärt. Marcus läßt den Täufer in der Wüſte predigen und doch auch zugleich in der Jordansaue, er läßt Jeſum nach der Taufe in die Wüſte gehen, obwohl er doch eigentlich ſchon in derſelben iſt, wenn er zu dem Täufer gekommen war, weil er einer idealen Anſchauung folgte und von dieſer völlig eingenommen den Widerſpruch der einzelnen Züge ſeines Berichts nicht merkte. Er ſieht in jenem Spruche des Jeſaias eine Weiſſagung auf den Täufer, alſo muß dieſer in der Wüſte auftreten und predigen, er muß es, wenn es auch der Notiz, daß er am Jordan taufte und Jeſus von hier erſt weggeführt werden mußte, um in die Wüſte zu gelangen, noch ſo ſehr widerſprechen ſollte. Hier iſt der Widerſpruch und die Verwirrung unbefangen von der idealen Anſchauung herbeigeführt, während beides bei Lukas und Matthäus durch Beſſerungsverſuche und durch nähere Beſtimmungen vergrößert, aus ſeiner erſten Unſchuld herausgeriſſen und zum Verſehen eines kleinlichen Pragmatismus geworden iſt.

In dem prophetiſchen Buche und in dem Zuſammenhange, aus welchem der Spruch von dem Prediger in der Wüſte genommen iſt (Jeſ. 40, 3.), wird dem Volke die Befreiung aus Babel und mit dieſer die Vollendung der Theokratie verkündigt. Unter der Anführung Jehova's wird das Volk durch die Wüſte in ſeine Heimath zurückkehren. Dieſen Gedanken ſtellt der Prophet in der Form dar, als höre er eine Stimme, die in das Unglück des Volks hereinklingt und den Befehl gibt, daß der Weg durch die Wüſte geebnet werde. Vor dem Gedanken der Vollendung der Gemeinde und der Ankunft des Herrn verſchwindet dem Evangeliſten die Beziehung des Spruches auf die Befreiung aus der babyloniſchen Gefangenſchaft, die doch nach dem urſprünglichen Sinne des Spruchs mit jener Vollendung Eins iſt, er ſieht in dem Spruche die Weiſſagung von der Ankunft Jeſu und wer kann

---

voraus hat, daß er die verſchiedenen Momente in dem Auftreten des Johannes auseinander hält." Dieſer Ruhm hat nicht lange gedauert. Die beiden andern Synoptiker laſſen die Zurückſetzung, die ſie erfahren, nicht ungeſtraft.

nun die Stimme, die zur Ebenung der Wege des Herrn auffordert, anders seyn als der Täufer? Nach dem Urtexte soll „in der Wüste der Weg des Herrn" geebnet werden, nach der abweichenden Abtheilung und Uebersetzung der Siebenzig ruft die Stimme eines Predigers in der Wüste, man solle die Wege des Herrn bereiten: wie leicht war es nun, in dieser Fassung des Spruches eine noch bestimmtere Beziehung auf den Täufer und seine geschichtliche Erscheinung zu suchen?

Nicht eine historische Notiz, die man etwa über das Local der Wirksamkeit des Täufers gehabt hätte — wie wäre sonst der Widerspruch entstanden, den wir schon in der Schrift des Marcus finden — brachte es dahin, daß man in jenem prophetischen Spruche eine Weissagung auf den Täufer sah; sondern dieser Spruch, den man nicht um einer dürftigen, an sich gleichgültigen Notiz willen auf Johannes bezog, hat erst jenes Local für die Wirksamkeit des Täufers geschaffen. Oder vielmehr nicht dieser Spruch allein, sondern er in Gemeinschaft mit der Idee, die ihn mit dem Täufer in Zusammenhang brachte. In dem Prediger der Wüste sah man den Täufer, weil dieser in der dürren, unfruchtbaren Zeit vor dem Herrn auftrat und auf einem verwilderten, unbebauten Boden arbeiten mußte, ohne den Quell des Lebens erschließen zu können. In einer geistigen Wüste und selbst noch nicht im Besitz der schöpferischen Lebenskraft ist er aufgetreten: — diese Anschauung von dem Täufer war bereits in der Gemeinde gegeben, als der Evangelist den Zusammenklang derselben mit dem prophetischen Spruche auffand und dieser Zusammenklang nun sogleich zu einer so äußerlichen Congruenz wurde, daß sich die Wüste der geistigen Umgebung, in welcher der Täufer wirkte, in das äußere Local seiner Wirksamkeit verwandelte.

Marcus ist der erste, der jenen prophetischen Spruch auf den Täufer bezog*) und diesen in die Wüste versetzt hat. Der

*) Daran, daß der Täufer diesen Spruch auf sich bezogen habe, wie noch de Wette annimmt (Kurz. exeg. Handb. zum N. T. 1, 1, 32.), ist nicht zu denken. Erst die spätere Reflexion, welche das Werk und den Charakter des Täufers übersah und zu begreifen suchte, konnte einen Spruch aus dem A. T. herausfinden, welcher den Täufer allerdings für

Beweis liegt einerſeits in den Veränderungen, welche die beiden Andern in ihre Berichte gebracht haben, andererſeits in der ſchönen Harmonie, in welche Marcus die Weiſſagung und Erfüllung geſetzt hat: man ſieht, bei ihm iſt zuerſt die Geſchichte aus ihrem prophetiſchen Typus abgeleitet worden. Um dieſe Harmonie in ihre erſte Urſprünglichkeit zurückzuverſetzen, iſt es aber nöthig, einen ſtörenden Ueberfluß aus der Schrift des Marcus zu entfernen, der erſt ſpäter hineingebracht iſt. Den Uebergang nämlich zum Täufer macht der gewöhnliche Text mit zwei altteſtamentlichen Citaten, dem einen aus der Schrift des Jeſaias und mit einem andern aus der Weiſſagung des Maleachi (Mal. 3, 1.). Mehrere Handſchriften aber — und darunter eine ſehr angeſehene — leiten die Weiſſagung auf den Täufer nicht mit den Worten ein: wie geſchrieben iſt in den Propheten, ſondern: im Propheten Jeſaias, ſie machen es alſo zunächſt wahrſcheinlich, daß urſprünglich nur das Eine Citat geleſen wurde. Sodann iſt es keineswegs die Sitte des Marcus, das A. T. zu citiren und dennoch ſollte er ſogleich im Anfange ſeines Werkes die Citate gehäuft haben? Seine ſonſtige Gewohnheit ſpricht vielmehr dafür, daß er nur das Eine Citat in ſeine Darſtellung verwebt hat, welches er eben ſo eng verweben konnte, daß es mit der geſchichtlichen Darſtellung Ein Ganzes wurde. Seine beiden Nachfolger leiten die Geſchichte des Täufers nur mit dem einen Citat aus der Schrift des Jeſaias ein: daß Beide das andere aus Maleachi nicht beifügen, iſt Beweis genug, daß ſie es in der Schrift des

---

die chriſtliche Anſchauung charakteriſirte. Aber sub specie der Anſchauung, welche erſt die Gemeinde von ihm hatte, konnte er ſich ſelbſt noch nicht betrachten. De Wette (a. a. O.) ſieht darin einen „Beweis ſeiner hiſtoriſchen Treue, daß Matthäus (C. 3.) den Täufer nicht geradezu als den erwarteten Elias bezeichnet.“ Er hätte es immerhin thun können. Treue könnte nur darin geſehen werden, wenn ein anderer Schriftſteller den Täufer ſich ſelber jenen Elias nennen ließe, er aber dieſen Fehler vermieden hätte. Größere — aber immer nur relative — Treue haben z. B. die Synoptiker bewieſen, daß ſie nicht wie der vierte Evangeliſt jenen Spruch vom Prediger in der Wüſte dem Täufer ſelbſt in den Mund legen (Joh. 1, 23.).

Marcus nicht geleſen haben. Nun leſe man: „wie geſchrieben ſteht im Propheten Jeſaias: „„Stimme eines Predigers in der Wüſte: bereitet den Weg des Herrn,““ ſo trat Johannes tauſend in der Wüſte auf“ — man ſtelle den Zuſammenhang wieder her, um ſich zu überzeugen, daß er der urſprüngliche, der einzig mögliche und vom Evangeliſten beabſichtigte ſey. Dann iſt es aber auch gewiß, daß der prophetiſche Spruch und die ideale Anſchauung vom Werke des Täufers die Wüſte zum Schauplatz der Vorbereitung des Heilswerkes gemacht haben. Das Citat aus der Schrift des Maleachi findet ſich erſt in der Rede Jeſu über den Täufer, die Lukas berichtet (C. 7, 27.) und Matthäus aus deſſen Schrift aufgenommen hat (C. 11, 10.). Da Marcus von dieſer Rede Nichts weiß, ſo wollte man wenigſtens die Weiſſagungen des A. T., die ſich auf den Täufer beziehen, auch bei ihm citirt finden und ſchob nun den Spruch des Maleachi an der Stelle ein, welche die paſſendſte ſchien.

Ob nun, wenn die Wüſte der Welt der idealen Anſchauung angehört, die Ufer des Jordan der beſtändige Aufenthaltsort des Täufers waren, können wir nicht entſcheiden. Denn wie leicht war für den Geſchichtſchreiber, der die Wirkſamkeit des Täufers beſchreiben wollte, die Vorausſetzung, daß ihr einzig angemeſſener Schauplatz das Ufer „des Stroms“ von Paläſtina war? Aber iſt es denn nicht bekannt genug, könnte noch der Apologet ſagen, daß das Uferland des Jordan öde und unfruchtbar, daß es alſo ſelbſt jene Wüſte iſt, wo der Täufer predigte und taufte? Ganz wohl! Nur müßte nicht geſchrieben ſtehen, daß ſich Jeſus aus dieſer Wüſte hinwegbegeben mußte, um in die Wüſte zu gelangen.

Wir wiſſen Nichts davon, in welcher beſtimmten Localität der Täufer aufgetreten iſt und gewirkt hat.

Daß die ideale Anſchauung ſich ſehr gerne auch in der Topographie verſucht, dafür liefert uns die Schrift des Lukas noch einen Beweis. Sie ſchickt zwar den Täufer nach der Berufung aus der Wüſte nach dem Jordanufer; dafür läßt ſie ihn aber bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten in der Wüſte verweilen, ſie kann alſo die Combination, welche Marcus gemacht hat, nicht ganz

Beweis liegt einerſeits in den Verwirrungen, welche die beiden Andern in ihre Berichte gebracht haben, andrerſeits in der ſchönen Harmonie, in welche Marcus die Weiſſagung und Erfüllung geſetzt hat: man ſieht, bei ihm iſt zuerſt die Geſchichte aus ihrem prophetiſchen Typus abgeleitet worden. Um dieſe Harmonie in ihre erſte Urſprünglichkeit zurückzuverſetzen, iſt es aber nöthig, einen ſtörenden Ueberfluß aus der Schrift des Marcus zu entfernen, der erſt ſpäter hineingebracht iſt. Den Uebergang nämlich zum Täufer macht der gewöhnliche Text mit zwei altteſtamentlichen Citaten, dem einen aus der Schrift des Jeſaias und mit einem andern aus der Weiſſagung des Maleachi (Mal. 3, 1.). Mehrere Handſchriften aber — und darunter eine ſehr angeſehene — leiten die Weiſſagung auf den Täufer nicht mit den Worten ein: wie geſchrieben iſt in den Propheten, ſondern: im Propheten Jeſaias, ſie machen es alſo zunächſt wahrſcheinlich, daß urſprünglich nur das Eine Citat geleſen wurde. Sodann iſt es keineswegs die Sitte des Marcus, das A. T. zu citiren und dennoch ſollte er ſogleich im Anfange ſeines Werkes die Citate gehäuft haben? Seine ſonſtige Gewohnheit ſpricht vielmehr dafür, daß er nur das Eine Citat in ſeine Darſtellung verwebt hat, welches er eben ſo eng verweben konnte, daß es mit der geſchichtlichen Darſtellung Ein Ganzes wurde. Seine beiden Nachfolger leiten die Geſchichte des Täufers nur mit dem einen Citat aus der Schrift des Jeſaias ein: daß Beide das andere aus Maleachi nicht beifügen, iſt Beweis genug, daß ſie es in der Schrift des

---

die chriſtliche Anſchauung charakteriſirte. Aber sub specie der Anſchauung, welche erſt die Gemeinde von ihm hatte, konnte er ſich ſelbſt noch nicht betrachten. De Wette (a. a. O.) ſieht darin einen „Beweis ſeiner hiſtoriſchen Treue, daß Matthäus (C. 3.) den Täufer nicht geradezu als den erwarteten Elias bezeichnet.“ Er hätte es immerhin thun können. Treue könnte nur darin geſehen werden, wenn ein anderer Schriftſteller den Täufer ſich ſelber jenen Elias nennen ließe, er aber dieſen Fehler vermieden hätte. Größere — aber immer nur relative — Treue haben z. B. die Synoptiker bewieſen, daß ſie nicht wie der vierte Evangeliſt jenen Spruch vom Prediger in der Wüſte dem Täufer ſelbſt in den Mund legen (Joh. 1, 23.).

Marcus nicht gelesen haben. Nun lese man: „wie geschrieben steht im Propheten Jesaias: „„Stimme eines Predigers in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn,““ so trat Johannes tausend in der Wüste auf" — man stelle den Zusammenhang wieder her, um sich zu überzeugen, daß er der ursprüngliche, der einzig mögliche und vom Evangelisten beabsichtigte sey. Dann ist es aber auch gewiß, daß der prophetische Spruch und die ideale Anschauung vom Werke des Täufers die Wüste zum Schauplatz der Vorbereitung des Heilswerkes gemacht haben. Das Citat aus der Schrift des Maleachi findet sich erst in der Rede Jesu über den Täufer, die Lukas berichtet (C. 7, 27.) und Matthäus aus dessen Schrift aufgenommen hat (C. 11, 10.). Da Marcus von dieser Rede Nichts weiß, so wollte man wenigstens die Weissagungen des A. T., die sich auf den Täufer beziehen, auch bei ihm citirt finden und schob nun den Spruch des Maleachi an der Stelle ein, welche die passendste schien.

Ob nun, wenn die Wüste der Welt der idealen Anschauung angehört, die Ufer des Jordan der beständige Aufenthaltsort des Täufers waren, können wir nicht entscheiden. Denn wie leicht war für den Geschichtschreiber, der die Wirksamkeit des Täufers beschreiben wollte, die Voraussetzung, daß ihr einzig angemessener Schauplatz das Ufer „des Stroms" von Palästina war? Aber ist es denn nicht bekannt genug, könnte noch der Apologet sagen, daß das Uferland des Jordan öde und unfruchtbar, daß es also selbst jene Wüste ist, wo der Täufer predigte und taufte? Ganz wohl! Nur müßte nicht geschrieben stehen, daß sich Jesus aus dieser Wüste hinwegbegeben mußte, um in die Wüste zu gelangen.

Wir wissen Nichts davon, in welcher bestimmten Localität der Täufer aufgetreten ist und gewirkt hat.

Daß die ideale Anschauung sich sehr gerne auch in der Topographie versucht, dafür liefert uns die Schrift des Lukas noch einen Beweis. Sie schickt zwar den Täufer nach der Berufung aus der Wüste nach dem Jordanufer; dafür läßt sie ihn aber bis zu seinem öffentlichen Auftreten in der Wüste verweilen, sie kann also die Combination, welche Marcus gemacht hat, nicht ganz

auflöſen. Lukas thut aber noch mehr als ſein Vorgänger: die Anſchauung von der rauhen und unbebauten Umgebung, in welcher der Täufer auftrat, ſo wie von ſeinem perſönlichen Charakter, der einer ſolchen Umgebung entſprach und ihn fähig machte, rauh und rückſichtslos in ſie einzugreifen, dieſe Anſchauung hat er ſo weit in der heiligen Topographie ausgeprägt, daß nun ſogar der Geburtsort des Täufers dem Charakter des Mannes und der geſchichtlichen Umgebung, in der er auftrat, entſprechend geworden iſt. Nichts weiter als dieſe ideale Anſchauung hat den Geburtsort und die Heimath des Täufers ins Gebirge verlegt (Luk. 1, 39.).

2. Die Kleidung und Speiſe des Täufers.

Dinge, wie die Kleidung und Speiſe des Täufers dürfen wir wohl in einem beſondern Abſchnitt betrachten, da es die Schrift der Mühe werth gehalten hat, ſie zu erwähnen, und der abſolute Werth dieſer Notiz noch mehr aus dem verzweifelten Widerſtande, mit dem ſie die Apologetik gegen den Zweifel vertheidigen wird, erhellen muß.

Johannes, ſagt Matthäus (C. 3, 4.), hatte ein Kleid von Kameelshaaren und einen ledernen Gürtel um ſeine Lenden; ſeine Speiſe aber war Heuſchrecken und wilder Honig. Marcus berichtet daſſelbe (Marc. 1, 6.). Warum aber Lukas nicht, der es doch ſo gut wie Matthäus aus der Schrift ſeines Vorgängers abſchreiben konnte? Es iſt gut, daß er die Notiz nicht abgeſchrieben und ſeinem Theophilus mitgetheilt hat, er hat dem Apologeten damit eine Lehre gegeben, wie er künftig Notizen dieſer Art betrachten ſolle, noch mehr! er hat ihm gezeigt, wozu dieſe Notiz urſprünglich allein dienen ſollte. Lukas hat nämlich recht gut geſehen, daß die Kleidung, die dem Täufer beigelegt wird, ihn als den Elias, der da kommen ſollte, kenntlich machen ſollte. Er läßt nun den Engel Gabriel zu Zacharias ſagen, ſein Sohn würde im Geiſt und in der Kraft des Elias auftreten: wozu alſo noch die Notiz von dem Coſtüme, wenn dasjenige, was es bezeichnen ſoll, geradezu ohne ſymboliſche Umſchweife ausgeſprochen iſt. Lukas läßt daher dieſe Notiz aus.

In der Schrift des Marcus ist sie aber von der höchsten Bedeutung und nicht zu vermissen. Hier nämlich dient sie dazu, das Bild von der Persönlichkeit des Täufers auszufüllen und diesen in seinem ganzen geschichtlichen Pathos, wie es der christlichen Anschauung erschien, darzustellen. Lukas und Matthäus lassen den Täufer in einer besondern Strafpredigt den Eifer beweisen, mit dem er das Volk aus seinem Sündenschlafe aufrüttelte und zu erkennen gab, daß er in der Kraft und im Geiste des Elias aufgetreten sey. Marcus hat noch Nichts von diesen Reden, aber er hat dafür das Symbol des Eliasartigen, ja die Kleidung des Elias selbst dem Täufer angelegt: seine Beschreibung der Kleidung des Johannes ist wörtlich der alttestamentlichen Beschreibung von der Kleidnng des Elias entlehnt*). Wie konnte Marcus gerade auf diese Stelle des A. T. fallen, um sie für die Darstellung der Person und Wirksamkeit des Täufers abzuschreiben, wenn es nicht schon feststand, daß er der Elias sey, der da kommen mußte? Das stand ihm aber wirklich fest, da es Jesus selbst gesagt habe (Marc. 9, 13.).

Nun ist es aber gewiß, daß der Täufer sich nicht selbst als den Elias erkannt hatte, von dem geweissagt war, ihm konnte es also nicht einfallen, sich nach der Angabe jener alttestamentlichen Stelle zu kleiden, um sich symbolisch als den verheißenen Elias darzustellen; erst Marcus hat ihn mit jenem symbolischen Kleide angethan und von seinem historischen Costüme wissen wir Nichts.

Wir wissen auch nicht, was er gegessen hat. Marcus zwar und nach ihm Matthäus wollen es uns sagen, aber leider wird ihr Zeugniß über eine so wichtige Sache von Lukas paralysirt. Nicht etwa, weil dieser die Notiz, daß Johannes Heuschrecken und wilden Honig aß, aus der Schrift seines Vorgängers nicht eben so wie Matthäus abgeschrieben, sondern weil er uns den Gedanken verrathen hat, aus welchem die Notiz entsprungen ist. Er spricht auch von der Lebensweise des Täufers, nämlich so, daß er sie im voraus durch den Engel Gabriel vorschreiben läßt: Johan-

*) 2. Kön. 1, 8. Siehe Wilke, der Urevangelist p. 147.

nes ſoll keinen Wein und ſtark Getränke trinken (Luk. 1, 15.); er macht ihn alſo zum Naſiräer. Aber wie? Naſiräer? Eine ſo wichtige Notiz ſollte Marcus nicht gegeben haben, wenn ſie ſchon vorhanden, wenn ſie in der Gemeinde bekannt war? Marcus denkt aber noch nicht daran, daß der Täufer das Gelübde eines Naſiräers übernommen habe; von Heuſchrecken und wildem Honig läßt er ihn nur deshalb leben, weil er ihm die Wüſte als Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit angewieſen hat und weil derſelbe Gedanke, der den Täufer in die Wüſte ſchickte, ihm auch ſeine Lebensweiſe beſtimmte. Der Mann, der in der dürftigen Zeit auftrat, als das „Wort Gottes theuer war" und die Offenbarung mangelte, der Mann, der dem unfruchtbaren Boden, auf dem er wirkte, die Kraft des Lebens und Geiſtes ſelbſt noch nicht mittheilen konnte, der mußte ſich den Wein und die kräftigere Speiſe verſagen, wenn die evangeliſche Anſchauung nach ihrer plaſtiſchen Weiſe in ſeiner äußern Lebensweiſe zugleich die innere Beſtimmtheit ſeines geſchichtlichen Charakters ausprägen wollte. Marcus begnügt ſich noch damit, ihn auf die Speiſe zu beſchränken, welche die Wüſte darbietet, Lukas macht ihn endlich zum Naſiräer.

Wenn alſo der Täufer nur Heuſchrecken und wilden Honig ißt oder als Naſiräer lebt, ſo führt er dieſe Lebensweiſe nur in der idealen Welt, in welche die evangeliſche Anſchauung ihn verſetzt hat. Joſephus*) gibt nicht die geringſte Andeutung, aus welcher wir ſchließen dürften, Johannes habe ein ascetiſches oder gar das Leben eines Naſiräers geführt. Aber, ſagt z. B. Neander**), „das Beiſpiel des Banus zeigt***), daß manche ernſtgeſinnte Männer unter den Juden in eine Einöde ſich zurückzogen, als Lehrer göttlicher Weisheit auftraten und daß ſich Schüler an ſie anſchloſſen." Was hilft uns aber dieſes Beiſpiel, oder wie kann das überhaupt ein Beiſpiel genannt werden, wenn Joſephus uns doch gar keinen Wink gibt, woraus wir ſchließen dürf-

*) in der bekannten Stelle (Arch. 18, 5, 2.), die uns über den Täufer genauer belehrt, als alle evangeliſchen Angaben zuſammen.

**) a. a. O. p. 49. 50.

***) Iosephus. Vita, § 2.

ten, daß die Lebensweise des Banus und die des Johannes irgend eine Aehnlichkeit gehabt hätten? Ist es aber an dem, daß der Täufer mächtig in seine Zeit eingegriffen hat, daß sein Name und sein Werk in Galiläa und in Jerusalem gleich bekannt und gefeiert war (Marc. 9, 13. 11, 32.), so war er kein Einsiedler, der nur zufällig durch seinen Ruf Einzelne bewegt, sich ihm „anzuschließen," so war er ein Mann des Volks, der die Oeffentlichkeit nicht mied und in freiem Verkehr mit seinen Zeitgenossen auf sie einzuwirken suchte. Die Wüste und die ascetische Lebensweise wurden erst seine Attribute, als er in der idealen Anschauung mit seinem größeren Nachfolger, mit dem Lebensspender zusammen d. h. zugleich in Contrast gestellt wurde.

Außer jenem dem A. T. entlehnten symbolischen Bildchen und dessen weiterer Verarbeitung bis in den Bereich der Speise gibt uns die Schrift des Marcus keine Andeutung, die auf eine zurückgezogene und ascetische Lebensweise des Täufers hinwiese. Seine Notiz (C. 1, 18.), daß die Schüler des Johannes wie die der Pharisäer fasteten, während die Jünger Jesu freier lebten, beweist schon durch die Gruppirung der Partheien, daß er von Nichts weniger als von besondern ascetischen Uebungen der Johannesschüler sprechen wolle. Sie beweist sogar, daß man von einer eigenthümlichen Lebensweise der johanneischen Umgebung Nichts wußte: würde man wohl sonst, wenn man die Jünger des Täufers und Jesu und in ihnen die Meister zugleich in Contrast stellen wollte, nach einer Eigenthümlichkeit gegriffen haben, welche nur im Gegensatz gegen die freiere Lebensweise der Anhänger Jesu als solche erschien, sonst aber den Johannesjüngern mit den Anhängern der Tradition, mit den Pharisäern gemeinsam war?

Lukas zwar (C. 7, 33. 34, und nach ihm Matthäus 11, 18. 19.) läßt Jesum sich selbst in der Weise zu Johannes in Gegensatz stellen, daß er sagt: der Täufer kam und aß nicht Brot und trank keinen Wein und des Menschen Sohn isset und trinkt. Aber daß erst der Evangelist, der dem Täufer schon vor der Geburt das Leben eines Nasiräers vorschreiben läßt, diese Form des Contrastes kennt, ist doch verdächtig genug und macht es

nur zu wahrſcheinlich, daß er ihn erſt nach ſeiner Grundvorausſetzung gebildet hat.

3. Die Wirkſamkeit des Täufers nach dem Bericht des Matthäus.

Matthäus 3, 2. 5—12.

In der Wüſte Juda, ſagt Matthäus, predigte der Täufer und ſprach: „Thut Buße, denn das Himmelreich iſt gekommen.“

Da kam Jeruſalem, ganz Judäa und das ganze Jordanland zu ihm hinaus, bekannte ſeine Sünden und ließ ſich taufen. Da er aber Viele der Phariſäer und Sadducäer zu ſeiner Taufe kommen ſah, ſprach er zu ihnen: Ihr Otterngezüchte, wer hat euch denn gewieſen, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen? Thuet nun alſo rechtſchaffene Früchte der Buße! Und denket nur nicht, ruft er ihnen weiter zu, daß ihr an Abraham einen Vater habt, denn ich ſage euch, Gott vermag aus dieſen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken. Die Axt — er führt die Drohung mit dem Gerichte weiter aus — ſey ſchon an die Wurzel der Bäume gelegt. Welcher Baum alſo nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Ich zwar taufe euch mit Waſſer zur Buße, der aber, der nach mir kommt — er ſagt jetzt, wer das Gericht halten wird — iſt ſtärker denn ich, dem ich auch nicht genugſam bin, ſeine Schuhe zu tragen. Der wird euch mit dem heiligen Geiſte und mit Feuer taufen. Er hat ſchon die Wurfſchaufel in der Hand, er wird ſeine Tenne fegen und den Weizen in die Scheune ſammeln, die Spreu aber in ewigem Feuer verbrennen.

Kein geringes Bedenken muß es uns erregen, wenn wir bemerken*), daß alle Worte, die hier dem Täufer zugeſchrieben werden, ſpäter in den Reden Jeſu wieder vorkommen. Auch Jeſus tritt mit der Predigt auf: „thut Buße, denn das Himmelreich iſt gekommen“ (Matth. 4, 17.); er ſchilt die Phariſäer gleichfalls Otterngezücht (C. 12, 34. 23, 33.)**); mit denſel-

*) worauf uns Weiße aufmerkſam macht, ev. Geſch. II, 5. 6.

**) C. 23, 33 werden ſie auch angeredet: πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;

den Worten führt er das Gleichniß von dem Baume durch, der umgehauen und ins Feuer geworfen wird, wenn er nicht Frucht trägt (C. 7, 19.); auch Jesus spricht von des Menschen Sohn, der Gericht halten und seine Boten aussenden wird, damit sie den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber verbrennen. Jesus endlich sagt von dem Täufer, er sey der Vorläufer, der vor ihm kommen sollte.

Auch schon ehe wir diese Sprüche und ihr Verhältniß zu dem Standpuncte des Täufers kritisch untersuchen, dürfen wir es aussprechen, Jesus habe unmöglich von dem Täufer so sehr abhängig seyn können, daß er dessen Redeweise wörtlich bis auf die Construction der Sätze sich aneignete. Oder will etwa der Apologet das Unmögliche behaupten*), Jesus habe seine weltgeschichtliche Stellung und Aufgabe mit denselben Worten charakterisirt, mit welchen der Täufer die seinige bezeichnet hatte. Erst müßte er dann behaupten, beide Männer hätten so sehr dieselbe Vorstellung von ihrer Aufgabe gehabt, daß sie zur Bezeichnung derselben völlig dieselben Worte gebrauchen konnten, erst muß er sagen, die Person Jesu habe keinen Fortschritt in der Geschichte bezeichnet.

Ehe wir aber diese Sprüche in ihnen selbst betrachten, haben sie schon ihre Bedeutung, Worte des Täufers zu seyn, dadurch verloren, daß sie in einem Zusammenhange stehen, der sie als späteres Product kenntlich macht. Sie sind das Einzige, was der Täufer über seine geschichtliche Aufgabe, ja über alles was ihn betrifft, auch über sein Verhältniß zu dem größeren Nachfolger sagt: d. h. seine ganze Substanz, Alles was er ist, ist in diese Rede niedergelegt. Ist es aber wohl möglich — was nun nothwendig folgen würde — daß er jedesmal, wenn die Leute zu ihm kamen, Alles der Reihe nach sagte und vortrug, worin seine weltgeschichtliche Stellung bestehe? Sollte diese Rede zu einer feststehenden Formel geworden seyn, die er bei jeder Gelegenheit im Munde führte? Es ist unmöglich; solche Reden, die das ganze Wesen einer Person ausdrücken und das Einzige sind, das ihr in den Mund gelegt wird, entstehen auf einem ganz andern

*) wie z. B. Olshausen, bibl. Comm. I, 196.

Standpunct; ſie ſind das Werk einer ſpätern Zeit, die in ihnen nicht nur etwa das zuſammenfaßt, was die betreffende Perſon allmählig in ihrem Bewußtſeyn entwickelt und in vereinzelten Aeußerungen bei verſchiedenen Gelegenheiten ausgeſprochen hat. Sondern die ſpätere Zeit legt in ihnen ihr Verſtändniß, ihre Gedanken über eine geſchichtliche Erſcheinung nieder — kurz ſie ſind das Reſultat einer Einſicht, welche erſt möglich iſt, wenn ein geſchichtliches Werk als ſolches abgeſchloſſen iſt und durch ſeine Folgen, durch ſein Verhältniß zu der ſpätern Entwicklung der Geſchichte ſeine ganze Bedeutung offenbart hat. Beſonders aber iſt das religiöſe Bewußtſeyn zu ſolchen Anachronismen geneigt und es ſchenkt ihnen in demſelben Augenblicke, wo es ſie bildet, ſeinen vollen Glauben, oder es bildet ſie, weil es ſie für nothwendig und für den natürlichen Lauf der Dinge hält. Die Entwicklung der Geſchichte, wie ſie durch eine Reihe ſelbſtſtändiger und ſehr ernſtlicher Unterſchiede hindurchgeht, kann das religiöſe Bewußtſeyn nicht anerkennen, weil es in jedem Augenblicke die ungetheilte Anſchauung des göttlichen Rathſchluſſes iſt, alſo auch jeden Standpunct der Geſchichte auf dieſe Beſtimmtheit des göttlichen Rathſchluſſes bezieht und dieſe Beziehung nicht anders denn als das volle Bewußtſeyn derſelben in den geſchichtlichen Perſonen denken kann. Nun kennen auch die früheren Heroen den Schluß der Geſchichte, den ſie vorbereiten, ſie haben das volle Bewußtſeyn des göttlichen Zweckes, der in der Zukunft ausgeführt werden ſoll, und es ziemt ſich, damit ihre geſchichtliche Erſcheinung vom Lichte des göttlichen Gedankens erleuchtet daſtehe, daß ſie dieß Bewußtſeyn in einer Rede ausſprechen.

Der Anlaß dazu iſt immer bald gemacht; zuweilen aber auch ſehr unglücklich gemacht, wie es dießmal dem Matthäus widerfahren iſt. Er läßt den Täufer ſeine Rede halten, als eine Menge von Phariſäern und Sadducäern zu ſeiner Taufe kamen. Wie? Phariſäer und Sadducäer ſo einträchtig in Einer Caravane? Nur ein Schriftſteller konnte ſie in dieſer Art zuſammenſtellen, der es auch ſonſt immer liebt, die Partheien, die er auf die Bühne führt, in Einen Chor zu combiniren. Die Sadducäer können wir ſogleich entlaſſen, da es dem Standpunct ihrer Aufklärung

doch zu ſehr widerſprach, dem Propheten des Volks ſich zu nähern. Alſo die Phariſäer bleiben! Sie bleiben ſogar als ſolche, die den Weg gefunden hatten, auf welchem ſie dem nahenden Gericht entfliehen konnten, denn als ſolche redet ſie der Täufer an*). Matthäus ſelbſt aber läßt ihnen von Jeſus den Vorwurf machen (C. 21, 31.), ſie hätten keineswegs dem Täufer geglaubt, ja ſie wären hartnäckig in ihrem Unglauben ſtehen geblieben, während die Huren und Zöllner den Weg zum Himmelreich betreten hätten. Sie haben ihn alſo nicht einmal betreten wollen. Wenn Matthäus ſelbſt ſo entſchieden gegen ſie zeugt, ſo brauchen wir nicht einmal Lukas als Zeugen aufzurufen**), damit wir es auch noch von ihm hören, daß wohl das „Volk" und die Zöllner, aber nicht die Phariſäer die Johannestaufe anerkannt haben (Luk. 7, 29. 30.).

Genug, Matthäus ſagt es ſelbſt, daß die Phariſäer nicht zur Johannestaufe gegangen ſeyen. Und doch läßt er ſie in großer Menge (πολλούς) zum Täufer wallfahrten und zwar in der Abſicht, ſich taufen zu laſſen? Woher der Widerſpruch? Schnekkenburger***) meint, dieſer hiſtoriſche Fehlgriff ſey daher entſtanden, daß dem Matthäus die Geſandtſchaft des Synedrium an den Täufer, von welcher der vierte Evangeliſt berichte, im Sinne gelegen habe. Nun dieſe Geſandtſchaft iſt von aller Schuld an dieſer Verwirrung freizuſprechen, da ſie nie den Täufer geſehen hat und Matthäus das vierte Evangelium, welches ſie zuerſt abgeſchickt hat, nicht kennt.

Daher kommt der Widerſpruch, weil die ganze Tendenz der Schrift des Matthäus darauf gerichtet iſt, das Heilswerk in ſeinem Gegenſatze und in ſeinen Kämpfen mit den jüdiſchen Partheien, beſonders aber mit dem geſetzlichen Stolz der Phariſäer

*) Fritzſche verfehlt alſo den Sinn der Rede, wenn er ihn (zu Matth. p. 125.) ſo beſtimmt: quis persuasit vobis, posse vos effugere iram dei venturam? i. e. nullo jure vos dei iram devitaturos esse exspectetis.

**) Wie wir ſpäter ſehen werden, brauchen wir es auch deshalb nicht, weil Matthäus aus dieſer Stelle des Lukas ſeine Rede des Herrn (C. 21, 28—32.) gebildet hat.

***) Urſpr. d. erſten kan. Ev. p. 45.

darzuſtellen. Der Herr hat mit dieſen Partheien zu kämpfen gehabt, er kämpfte mit ihnen — wie wir ſehen werden — auch in ſolchen Erzählungen, die in der Urſchrift gar nicht auf ſolchen Kampf angelegt waren — kann es uns nun wundern, wenn Matthäus auch den Täufer ſchon in dieſen Kampf gezogen hat? Auch der Täufer mußte ſie den Donner des Gerichts hören laſſen — ſo iſt er der wahre Vorläufer des Herrn — und das Bewußtſeyn ſeiner Würde wird um ſo höher geſtellt, je entſchiednere Feinde des Heils es ſind, denen er es entgegenhält.

Allerdings, gibt de Wette zu, iſt die Situation unwahrſcheinlich; „allein — die Unwahrſcheinlichkeit wird apologetiſch beſeitigt — das Strafwort Otternbrut kommt ſonſt nur von Phariſäern und Schriftgelehrten vor*).“ Dieſer Beweis und die Behauptung, daß alſo „Lukas in dieſem Abſchnitte weniger urſprünglich“ ſey und den Mißgriff begangen habe, gegen das Volk ein ſo ſtarkes Strafwort zu richten — Alles das würde wenigſtens für Einen Augenblick ausreichen, wenn es an dem wäre, daß in den Evangelien das Strafwort „Otterngezücht“ nur gegen die Phariſäer gerichtet werde. Aber wo kommt es denn überhaupt noch vor als bei Matthäus, der es dem Herrn nur noch zweimal gegen die Phariſäer in den Mund legt?

Matthäus hat das Strafwort dem Lukas entlehnt und nachdem er es einmal (im Munde des Täufers) gegen die Phariſäer gerichtet hat, ſo bleibt er dabei und läßt er es den Herrn gegen dieſelben Leute gebrauchen. Matthäus verfährt in dieſem Puncte eben ſo wie er auch — doch hören wir erſt Weiße, ehe wir den Satz ausſchreiben.

Zu der Annahme, daß der eine der beiden Evangeliſten das Werk des andern benutzt — wir müſſen ſagen: abgeſchrieben habe, da die Rede des Täufers, die Matthäus gibt, von einigen vertauſchten Ausdrücken abgeſehen, ſich wörtlich ebenſo in der Schrift des Lukas vorfindet — dazu findet ſich Weiße nicht bewogen. Sie hätten eine gemeinſame Quelle benutzt — abgeſchrieben — und dieſe ſey die Spruchſammlung des Matthäus.

*) 1, 1, 30.

Dieſer Apoſtel „habe ſein Werk mit der Zuſammenſtellung einiger Ausſprüche eröffnet, die zwar von Jeſus geſprochen, aber mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf Johannes den Täufer, in der Abſicht, um Sinn und Endzweck der Wirkſamkeit dieſes prophetiſchen Mannes auszudrücken, geſprochen oder von dem Apoſtel als in dieſem Sinne geſprochen verſtanden worden*).“ Zu dieſer Hypotheſe konnte Weiße nur Muth faſſen, weil er annahm**), an dem Orte, wo der erſte Evangeliſt die Sprüche, die er erſt dem Täufer in den Mund gelegt hat, dem Herrn zuſchreibt, ſeyen ſie wirkliche Reden Jeſu. Allein nur Matthäus iſt es, der ſie Beiden, dem Täufer und dem Herrn zuſchreibt; überall, wo man ſie in den andern ſynoptiſchen Berichten von den Reden Jeſu erwarten könnte, fehlen ſie.

Matthäus verfährt bei der Ueberſiedelung des Strafwortes „Otterngezücht“ eben ſo wie er auch mit den andern Beſtandtheilen der Rede des Täufers verfahren iſt. Er legt ſie entweder wörtlich dem Herrn in den Mund, oder verarbeitet ſie — und z. B. ſehr ſchön in der Parabel vom Unkraut C. 13, 30 — zu neuen Reden des Herrn. Kurz er hat dieſe Rede des Täufers dazu benutzt, um in den Typus des Evangelium Beſtandtheile zu bringen, welche dieſer nach ſeiner urſprünglichen Anlage nicht kennt***).

---

*) ev. Geſch. II, 8.

**) Ebend. p. 5.

***) Selbſt die Drohung, Gott könne aus Steinen ſich Kinder Abraham's erwecken, hat Matthäus in ſeine Schrift zweimal aufgenommen, obwohl dieſe an ähnlichen Drohungen, daß die Juden verworfen, die Heiden aber angenommen werden ſollen, keinen Mangel leidet. Wörtlich hat ſie Matthäus das zweitemal nicht aufgenommen, aber er hat ſie benutzt, um eine ähnliche Drohung, die er bei Lukas findet, beſtimmter und zwar ſo auszuarbeiten, daß Abraham zum Mittelpunct des Bildes wird. In der Schrift des Lukas ſagt Jeſus (C. 13, 28.), die Uebelthäter würden verſtoßen werden und draußen heulen und mit den Zähnen klappern, wenn ſie Abraham, Iſaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes ſähen. „Und es werden kommen von Morgen und Abend, von Mitternacht und Mittag, die zu Tiſche ſitzen werden im Reich Gottes.“ Matthäus bringt die Theile des Bildes näher zuſammen, ja er verarbeitet ſie erſt

Die Rede des Täufers iſt nicht aus Sprüchen des Herrn zuſammengeſetzt. Weiße beruft ſich zwar noch darauf, daß Jeſus den Gegenſatz der Waſſertaufe des Johannes und der Geiſtestaufe gebildet und ausgeſprochen habe. Nach dem Stillſchweigen des Marcus iſt aber doch die Apoſtelgeſchichte (1, 5. 11, 16.) ein zu verdächtiger Zeuge, da es zu wahrſcheinlich — ja gewiß iſt, daß der Verfaſſer eine ihm ſchon feſtſtehende Anſchauung auf den Herrn übertragen hat oder vielmehr von einer ſo einfachen Anſchauung des Täufers vorausſetzte, daß ſie auch dem Herrn eigen geweſen ſey. Er verfuhr wie ſein Nachfolger Matthäus, nur hat ſich dieſer nicht mit Einer Uebertragung begnügt, ſondern er hat die ganze Rede des Täufers in Ausſprüche des Herrn verwandelt.

Matthäus hat auch das Andre gethan: er hat eine Formel, welche ſonſt der evangeliſche Typus nur dem Herrn zuſchreibt, dem Täufer mitgetheilt. Jeſum wie den Täufer läßt er ihr Auftreten mit dem Ausrufe bezeichnen: Thut Buße, denn das Himmelreich iſt gekommen. Von dem Widerſpruche, daß Beide ihre Aufgabe in dieſelbe Formel gefaßt haben ſollten, können wir aber die Geſchichte befreien. Matthäus der Späteſte hat ihn ja nur in ſie hineingebracht. Nach dem Bericht des Marcus (C. 1, 14. 15.) kündigt nur Jeſus mit dieſen Worten ſeine Ankunft an und Lukas bleibt dieſem Typus treu. Er behält zwar nicht die Worte der Formel bei, aber doch den Sinn und ihre Stelle, die ſie im urſprünglichen Typus hat. Im Bericht ſeines Vorgängers lieſt er, daß Jeſus geſagt habe: „die Zeit iſt erfüllt" und das Reich Gottes gekommen. So iſt auch nach ſeiner Darſtellung das erſte Wort des Herrn, daß er ankündigt, die Erfüllung ſey gekommen, nur läßt er ihn, was gekommen ſey, in der Synagoge zu Nazareth aus der Schrift vorleſen und dann hinzufügen: heute iſt dieſe Schrift erfüllt (Luk. 4, 21.).

---

zu einem Ganzen, wenn er Jeſum ſagen läßt (C. 8, 11. 12.): Viele werden kommen von Morgen und Abend und „mit Abraham," Iſaak und Jakob im Himmelreich zu Tiſche ſitzen; aber die „Kinder des Reiches" werden ausgeſtoßen.

Matthäus ſteht mit ſeinem Widerſpruch allein; er repräſentirt im Kreiſe der Synoptiker die äußerſte Reflexion. Dießmal leitete ihn der Gedanke, daß die Offenbarung in ihren verſchiedenen Stadien ſich immer gleich bleibe und daß mit dem Täufer wie mit Jeſus das Eine, unveränderliche Gottesreich gekommen ſey. Daher die Uebereinſtimmung der Proclamation.

Wir können es nun ausſprechen, daß die einzige Quelle, welche Matthäus für die größere Rede des Täufers benutzt hat, die Schrift des Lukas iſt. Selbſt hat er die Rede nicht gebildet: das iſt gewiß, ſonſt wäre er nicht dazu gekommen, an Leute eine Rede halten zu laſſen, von denen er doch ſelbſt ſagt, daß ſie in dieſe Situation nicht kommen konnten. Phariſäer würde er nicht, wenn er das Ganze rein aus ſeiner Anſchauung gebildet hätte, ſo anreden laſſen, als hätten ſie in der That den Weg zum Heil gefunden. Er hat die Rede in einem Zuſammenhang vorfinden müſſen, wo ſie ſchon an eine beſondere Gelegenheit angeknüpft und an eine Schaar von ſolchen, die zur Taufe des Johannes herbeiſtrömten, gehalten iſt. Er hat ſie aus der Schrift des Lukas aufgenommen.

Und Lukas? Woher iſt ſie ihm zugekommen?

4. Die Wirkſamkeit des Täufers nach dem Bericht des Lukas.

Der Täufer hat dieſe Rede nicht gehalten. Die Perſon, welche Lukas ſprechen läßt, hat erſt in ſpäteren Zeiten in der chriſtlichen Anſchauung exiſtirt. Zur Zeit des Marcus noch nicht!

In der Darſtellung des dritten Evangeliſten ſteht die Rede in vollkommenem Zuſammenhang. Die Haufen ſtrömen zu dem Täufer hinaus, um ſich taufen zu laſſen. Johannes empfängt ſie zunächſt rauh, ſeine Anrede iſt ſogar hart. „Otterngezücht, wer zeigte es euch, dem kommenden Zorn zu entfliehen.“ Wie bemerkt, die currente Erklärung*), nach welcher der Täufer ſagen ſolle, ſie würden nicht entfliehen, nimmt der Anrede allen ihren Sinn. Der Täufer erkennt es vielmehr an, daß ſie den Weg zur

*) der auch de Wette folgt. 1, 1, 30.

Rettung gefunden hätten, wenn ſie zu ihm herauskämen und nach ſeiner Taufe Verlangen trügen. Aber nicht umſonſt will er der Strafprediger, der Donnerer ſeyn: bei einer Gelegenheit, die ihm eigentlich Entzücken bereiten müßte, denn er ſieht ja die Schaaren vor ſich, die zu ſeiner Taufe kommen, und Nichts kann ihm in voraus andeuten, daß ſie nicht mit ernſter Willigkeit zu ihm kämen, weshalb würden ſie auch wohl ohne innern Trieb den weiten Weg angetreten haben? — bei einer ſolchen Gelegenheit läßt er doch noch ſeinen Donner grollen und behält er ſo weit ſeinen Gegenſatz zu der Menge bei, daß er ſie anfährt, als ärgere er ſich darüber, daß ſie den Weg zur Rettung gefunden habe.

Nicht weiter! Wir brauchen nicht mehr zu hören, um gewiß zu ſeyn, daß der Täufer ſo nicht geſprochen habe. Ein Timon müßte er geweſen ſeyn, wenn er bis zu dieſem Grade der Menſchenfeindlichkeit ſich verirrt hätte. Einen Charakter dieſer fürchterlichen Art läßt uns aber die Schilderung des Joſephus in dem Täufer nicht erkennen: im Gegentheil einen Mann, der fern von aller Strafrederei dem Volke zu Herzen redete und ihm die Aufgabe des Höchſten ſtellte, wenn er auf Reinheit der Seele drang. Dieſe Idee, daß man die Taufe nicht nur um einzelner Sünden willen verlangen müſſe, daß ſie erſt Bedeutung habe, wenn gleich dem Leibe auch die Seele gereinigt würde, läßt ſich nicht der Menge eindonnern, am allerwenigſten wenn der Donner dazu gebraucht wird, die Menge zurückzuſtoßen.

Auch Jeſus — wir kommen zu Weiße's Hypotheſe — kann nicht über den Täufer einen Ausſpruch gethan haben, der auch nur im Entfernteſten mit dieſem unzeitigen Donner Aehnlichkeit gehabt hätte. Jene vermeintliche Spruchſammlung des Apoſtel Matthäus wird ſchon hier, wo ſie uns das erſtemal entgegengehalten wird, ſich als Phantom ausweiſen. Der evangeliſchen Anſchauung in ihrer erſten Urſprünglichkeit war der Täufer noch nicht dieſe Perſönlichkeit, die Nichts als Donner, Strafe und Gericht im Sinne gehabt habe, ſondern der Bußprediger, der ſtatt hoch daherzufahren, in Niedrigkeit und unter Leiden (Marc. 9, 13.) ſeine Aufgabe durchführte. Freilich galt er als der verheißene Elias, aber die Parallele wurde noch nicht ſogleich bis

in alle Seiten des Charakters durchgesetzt. Marcus begnügt sich noch mit dem Einen Zuge, daß Johannes das prophetische Gewand der Trauer getragen habe.

Marcus schließt aber — wir erwähnen dieß hier sogleich, um die Untersuchung zu dem entscheidenden Punct zu führen — die Voraussetzung, daß der Täufer immer den Donner des Gerichts im Gedanken, bei der Hand und in Aussicht gehabt habe, völlig aus. Erst Lukas läßt ihn das Volk mit der Androhung des „kommenden Zorns" empfangen und von der Art sprechen, die an die Wurzel des Baums gelegt ist. Selbst in dem Spruch, welcher den Täufer und den größeren Nachfolger in Vergleichung stellt, ist der Gedanke des Gerichts zur Pointe geworden (Luk. 3, 16. 17.). Der nach mir kommt, sagt der Bußprediger, und so viel gewaltiger ist, daß ich nicht werth bin, seine Schuhriemen zu lösen, wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen. Mit Feuer! nämlich seine Wirksamkeit wird verzehrend seyn und in ihrer vernichtenden Kraft dem Feuer gleichen, welches die Spreu verzehrt. „So haben wir hier, sagt Wilke treffend*), eine Verwandlung der Rede des Täufers in eine Drohung. Hierzu paßt aber die Vergleichung nicht, welche der Täufer zwischen sich und dem Kommenden anstellt, sofern diese Vergleichung nach dem ursprünglichen Texte der Ausdruck der Demuth seyn soll. Wohl mag der Täufer, wenn er sich mit einem, der Größeres und Vollkommneres (im erfreulichen Sinne) leisten und anstatt wie er, mit Wasser, vielmehr mit dem heiligen Geiste die Menschen reinigen wird — wohl mag er, wenn er sich mit diesem vergleicht, den Ausdruck gebrauchen, er sey kaum werth, ihm die Schuhriemen aufzulösen; aber wie könnte es Ausdruck der Demuth seyn, wenn derselbe so sich als den Milderen mit dem Strengeren und gleichsam Furchtbarern vergleichen soll. Wie paßt zu der Ankündigung, daß der Messias das Strafgericht vollziehe, Johannes Versicherung, der Messias sey eben dieser seiner Function halber derjenige, der viel größer als er sey? Der Täufer müßte seine ernsten Rügen und Strafpredigten zur Analogie gemacht haben von

*) a. a. O. p. 454. 455.

der Execution, die der Meſſias zu Stande bringen werde, um ſo den Schluß a minori ad majus zu machen, wozu aber der Ausdruck, daß Er der Ernſte (mit all' ſeiner Strenge) dem Kommenden kaum die Schuhriemen auflöſen und ſich zu ihm in das niedrigſte Verhältniß ſetzen könne, wieder nicht ſtimmt."

Oder — ſetzen wir hinzu — der Täufer müßte ſeinen Donner, ſeinen Blitz, mit dem er ſich gegen die „Schlangenbrut" bewaffnet, mit dem noch viel kräftigeren Feuer, welches dem Kommenden zu Gebote ſtehen wird, verglichen haben. Aber wäre er der furchtbare Donnersmann dann ſo unendlich klein, daß er mit dem immerhin Gewaltigeren gar nicht in Verhältniß geſetzt werden könnte? Marcus aber, in deſſen Schrift die beſcheidene Erklärung des Täufers über ſein Verhältniß zum Meſſias ſich zuerſt findet, hat weder vom Donner des Täufers Etwas hören laſſen, noch ſagt er vom Meſſias, daß er mit Feuer taufen werde. Hier hat der Spruch allein einen Sinn, wenn der Täufer ſich mit ſeiner Waſſertaufe dem Meſſias und deſſen belebender und unendlich wirkſamerer Geiſtestaufe gegenüberſtellt oder vielmehr ſagt, er könne gar nicht mit ihm in Verhältniß geſetzt werden.

Als es einmal feſtſtand, Johannes ſey der verheißene Elias, und beide Perſönlichkeiten in der Anſchauung allmählig ſo weit verwuchſen, daß ſie endlich Eine wurden, konnte man die Wirkſamkeit und den Charakter des Täufers ſich endlich nur als eliasartig denken. Wie der Elias des A. T. im Eifer der Vernichtung lebte und ſogar über das Feuer des Himmels gebot und es auf ſeine Feinde herabzog, ſo wurde Johannes der Eiferer, der, wenn er ſprach, in den Anfang ſeiner Rede Donner und Blitz legen mußte. Das Gericht und nur das Gericht, die Vernichtung des Gegenſatzes bildet nun ſeinen einzigen Gedanken und ſelbſt in dem Werke ſeines Nachfolgers betrachtet er das ewige Feuer, die vernichtende Kraft als die höchſte Spitze. Dieſer neue Charakter des Täufers galt, ſo wie er ſich bildete, als der geſchichtliche und Niemanden konnte es einfallen, danach zu fragen, ob er auch in der Wirklichkeit derſelbe geweſen ſey. Wer kannte denn in der Gemeinde eine andere Wirklichkeit der vergangenen Geſchichte außer derjenigen, die in der idealen Anſchauung ſich bildete, und

galt dann dieſer nicht von vornherein der Täufer als der Elias? Iſt nicht in der Weiſſagung, die von dem kommenden Propheten ſpricht, der große Tag, dem er vorausgeht, der ſchreckliche genannt und mit dem Feuer verglichen, welches die Spreu verzehrt? (Mal. 3, 19.). Dieſen Tag muß doch der Vorbote immer im Sinne haben d. h. Johannes, der Elias des N. T., muß mit dem Feuer des „kommenden Zorns" drohen und eine Welt, die ſo verderbt iſt, daß er in ihr allein ſteht — wie Elias —, daß er ſich zur Schlangenbrut nur in Gegenſatz ſtellen kann, mit der Drohung der fürchterlichen Zukunft erſchrecken.

Der Schriftſteller, der einer ſo ſpäten Anſchauung zur Form und Darſtellung verholfen hat, iſt aber erſt Lukas. Er hat es noch gewußt, weil er das Ganze gebildet hat, wen der Täufer mit einer ſo donnernden Rede angefahren habe — nicht die Phariſäer, denn ſie waren nicht zur Taufe gekommen — ſondern die Menge des Volks überhaupt. Es iſt freilich ein Widerſpruch, daß die Menge, die doch der Taufe wegen kam, alſo die göttliche Sendung des Täufers anerkannte und in bußfertiger Geſinnung nahte, ſo empfangen wird, daß die Anrede des Täufers einem Sturme gleicht, der ſie bis ans Ende der Welt hätte zurücktreiben müſſen. Dieſen Widerſpruch merkte aber der Evangeliſt nicht, weil er den Eliasdonner hören laſſen wollte und keine andere Gelegenheit als die Ankunft der Menge dazu finden konnte.

Alle möglichen Drohungen wollte der Evangeliſt dem Täufer in den Mund legen und im Vorſpiel alle Revolutionen, die im Drama ſelbſt ſich vollenden, ahnden laſſen: der Täufer muß daher nicht nur mit dem ewigen Gerichte drohen, ſondern auch mit dem geſchichtlichen, welches den Segen Abraham's den Völkern übertragen hat. Berufſt euch nicht auf eure Abkunft von Abraham, ſagt er, denn Gott kann auch aus dieſen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. Der Täufer mußte ſo ſprechen, um mit allem Schrecklichen zu drohen; auch zur Unzeit konnte er ſo drohen, weil ihn der Evangeliſt vergeſſen läßt, daß die Menge, wenn ſie ſich zur Taufe drängte, gar nicht daran dachte, ſich auf die Abſtammung von Abraham zu verlaſſen. Der Evangeliſt konnte dieſen Umſtand ſelbſt vergeſſen, weil er es ſich als natürlich

dachte — wenn er auch den Gedanken nicht reflectirend verfolgte, daß eine Menge, die in der beſten Abſicht herbeikommt und doch ſo fürchterlich hart angefahren wird, im Stillen ihres Vater Abraham gedenken mochte*).

Lukas hat zuerſt dieſen Abſchnitt gebildet: ſeine Urheberſchaft verräth noch die ängſtliche Genauigkeit, mit der er die einzelnen Abſchnitte der Rede zu ſondern und zu motiviren ſucht. „Thut rechtſchaffene Früchte der Buße," rief der Täufer den Leuten zu, und nun, nachdem der Sturm ſeiner Rede ſich gelegt hat, fragen ſie: „was ſollen wir alſo thun?" (Luk. 3, 10.), worauf

*) Oben, wo von der Localität die Rede war, ſahen wir wie Neander den Lukas rühmte; auf der folgenden Seite ſeines Werkes (p. 53.) hat er ein Intereſſe, auch Matthäus zu rühmen, denn die harten Worte, mit denen der Täufer das Volk anbonnerte, ſcheinen ihm doch zu hart und eher danach auszuſehen, daß ſie gegen Phariſäer gerichtet ſeyen. „Die Vergleichung des Lukas mit dem Matthäus, ſagt er, macht es uns möglich, was Johannes zu den Phariſäern und was er zu Andern geſprochen hat, zu unterſcheiden und wir ſehen auch hier, wie dieſe geſchichtlichen Berichte einander ergänzen." Wir ſehen bloß, daß die Einſicht in die Entſtehung der Berichte uns von dieſer ängſtlichen Bewunderung ihrer Uebereinſtimmung befreit, von einer Bewunderung, die immer fürchten muß, daß ihr Gegenſtand genauer betrachtet als ein ſelbſtgemachtes Nebelbild ſich ausweiſen möge. Denn kann wohl dieſes Gefühl der Bewunderung ſeiner ſelbſt gewiß ſeyn, wenn die Berichte in demſelben Augenblicke, wo ſie bewundert werden, mit Füßen getreten werden? Wie kann das eine Ergänzung genannt werden, wenn Lukas dieſelbe Rede an das Volk gerichtet ſeyn läßt, von der Matthäus ſagt, daß ſie an die Phariſäer und Sadducäer gerichtet ſey? Die Berichte ergänzen ſich nicht, ſondern ſchließen einander aus. Jeder von beiden Evangeliſten weiß nur von Einem Publicum, zu welchem der Täufer ſpricht, aber jeder von einem Andern; eine Vertheilung der Rede in verſchiedene Richtungen laſſen ſie nicht zu, da ſie dieſelbe jeder an das Einzige Publicum, das er kennt, ganz gerichtet ſeyn laſſen. Sodann muß Neander die Phariſäer, um ſie doch einigermaaßen für den Donner reif zu machen, in ihrer ganzen Schlechtigkeit ſchildern, muß ihnen die ſchlechteſten Abſichten, mit denen ſie zur Taufe kamen, zuſchreiben — aber Abſichten, von denen Matthäus Nichts weiß, da er einfach genug ſagt, die Phariſäer und Sadducäer kamen zur Taufe. Und wie muß ſich Neander abängſtigen, um es zu erklären, daß die Sadducäer überhaupt und daß ſie in freundſchaftlicher Gemeinſchaft mit den Phariſäern zur Taufe gingen!

dann allgemeine Rathſchläge, ſo wie beſondere für einzelne Menſchenclaſſen (V. 11—14.) folgen. Im Allgemeinen: wer zwei Röcke hat, theile demjenigen mit, der Mangel hat, und wer Speiſe hat, thue desgleichen. Die Zöllner ſollen nicht mehr nehmen, denn geſetzt iſt, und die Kriegsleute nicht bedrücken, noch übervortheilen, ſondern ſich an ihrem Solde genügen laſſen.

Daß wir in dieſen Rathſchlägen nicht Worte des Täufers vor uns haben, welche die Zöllner (7, 29.) zur Annahme der Taufe bewogen, braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden. Damit das Volk dergleichen zu hören bekam, dazu bedurfte es nicht eines Täufers. Wir dürfen es dem Bußprediger allerdings nicht verbieten, ſeine Forderung der Buße und Selbſtverläugnung auch auf die beſtimmten Verhältniſſe des Lebens auszudehnen; aber dann darf dieſer Uebergang ins Einzelne nicht ſo gemacht werden, daß die allgemeine, tiefere Forderung der Buße ganz vergeſſen wird und die Ermahnung ſich auf das Gebiet der gewöhnlichen, praktiſchen Lebensregeln beſchränkt. Neander*) ſieht zwar in jenen Worten die Forderung einer „Sittenreinigung;“ dieſe iſt aber etwas viel Allgemeineres als Alles zuſammen, was der Täufer hier von der Menge verlangt.

Wenn der Täufer dieſe Worte nicht geſprochen hat und nicht ſprechen konnte, ſo ging es doch natürlich genug her, wie Lukas dazu kam, ſie zu bilden. Er war der Erſte, welcher dem Täufer den Donnerkeil in die Hand gegeben hat, mußte daher den Abſtand zwiſchen dieſer neuen drohenden Geſtalt und dem Johannes, wie man ihn ſonſt zu denken pflegte, noch fühlen und nun den Verſuch machen, die fürchterliche Geſtalt zu dem Volke in ein ruhigeres Verhältniß zu ſetzen. Wenn er aber das einemal die Saiten zu ſtraff angezogen hatte, ſo war es natürlich, daß er ſie nun wieder zu ſehr abſpannte und ſchlaff werden ließ. Er hatte ferner das Ganze ſo angelegt, daß er das Verhältniß des Täufers zum Volke nach allen Seiten darſtellen wollte, er durfte alſo auch aus dieſem Grunde den Bußprediger nicht nur als den herben und zurückſtoßenden Eiferer erſcheinen laſſen. Wenn er endlich den

*) a. a. O. p. 55.

Täufer die rechtſchaffnen Früchte der Buße fordern ließ, ſo ſchickte es ſich, daß er ihm auch Gelegenheit gab, auszuſprechen, worin ſie beſtänden.

Alle dieſe Motive waren für Matthäus nicht vorhanden. Er konnte nicht mehr das Bedürfniß haben, die Sprüche, in welchen der geſchichtliche Charakter des Johannes ſich offenbarte, künſtlich herbeizuführen und an beſtimmte Anläſſe anzuknüpfen; denn er hat ſie ſchon in der Schrift des Lukas vor Augen, nur Einen Anlaß braucht er und wenn dieſer einmal gebildet iſt, ſo kann er die Rede, welche die geſchichtliche Subſtanz des Täufers auslegen ſollte, als ein Ganzes nachfolgen laſſen. Für ſeine Anſchauung iſt der Elias-Eifer und der drohende Grimm ſchon zum weſentlichen Charakter des Täufers geworden, er muß dieſen Charakterzug zum herrſchenden, zum einzigen machen und den Abſchnitt (Luk. 3, 10—14.), wo der Täufer den einzelnen Menſchenclaſſen beſondere Rathſchläge gibt, auslaſſen. Er übergeht ihn wahrſcheinlich auch deshalb, weil ihm dieſe Rathſchläge mit der ganzen Situation, in der ſie gegeben werden, zu unbedeutend und der Vorſtellung, die man von der Predigt des Donnerers ſich bilden mußte, zu wenig entſprechend erſchienen.

Ganz nach ſeiner Gewohnheit — ſiehe die Bergpredigt —, da ſein Intereſſe vorwiegend auf die Reden und die Charakteriſtik der handelnden Perſonen, vermittelſt derſelben nicht aber auf die einzelnen Anläſſe gerichtet iſt, welche ſie herbeiführten, läßt er auch dießmal den Anlaß hinweg, welcher den Täufer dazu brachte, ſich über ſein Verhältniß zu dem größeren Nachfolger auszuſprechen. Er lieſt die Reden in ſeinen Quellen, was bedarf er mehr, was kümmern ihn die Anläſſe, welche ſeine Vorgänger mühſam und oft unglücklich genug geſchaffen hatten, um die Reden überhaupt erſt einzuführen? Es war recht von ihm, daß er auch in dieſem Falle ſeiner Gewohnheit folgte. Lukas ſagt (C. 3, 15.), als der Täufer ſeine Rathſchläge gegeben hatte, „ſey das Volk in Erwartung noch ſtehen geblieben und in ihrem Herzen hätten ſie Alle von Johannes gedacht, ob er vielleicht der Meſſias ſey.“ So bedeutend, ſo groß ſollen alſo dem Volke jene Rathſchläge für die Zöllner und Kriegsleute erſchienen ſeyn, daß es glaubte,

der Mann, der so spreche, müsse augenblicklich, da er einmal im Zuge war, die Eröffnung machen, er sey der Messias; da die Rede aber nicht so endete und die erwartete Mittheilung nicht erfolgte, so habe die Menge durch ihre gespannte Miene zu erkennen gegeben, daß sie den rechten Schluß der Rede noch vermisse. Wie wäre es aber wohl möglich gewesen, daß der Täufer aus den Mienen der Leute absehen konnte, welche Eröffnung sie gerade erwarteten? Konnte er wohl daran denken, daß nach seinen Rathschlägen für Zöllner und Kriegsleute nothwendig die Erklärung folgen müsse, ob er der Messias sey oder nicht? Woher sollte er das schließen? Jene an sich zwar recht löblichen und nützlichen, aber für die Situation und im Vergleich mit dem, was man selbst von der Predigt des Vorläufers erwarten sollte, sehr unbedeutenden Rathschläge konnten nicht einmal die Menge auf die Vermuthung bringen, der Mann, der so lehre, müsse am Ende wohl gar der Messias seyn. Ohne Umschweife: Lukas hat diesen Anlaß nur gebildet, um die Erklärung des Täufers über sein Verhältniß zu dem Messias einzuleiten.

Die apologetische Entdeckung, „Lukas lasse den allmähligen Uebergang des Täufers von der Bußpredigt zur Ankündigung des Messias durchblicken“*), ist also keine Entdeckung in der Welt der Geschichte. Meint aber der Apologet sogar, Lukas lasse es uns noch merken, wie der Täufer zuerst nur Buße gepredigt habe, später aber nach einer längern Wirksamkeit zur Ankündigung des Messias fortgeschritten sey, so haben wir ihn einfach auf den Text zurück zu verweisen. Lukas knüpft alle Reden des Täufers an den Einen Anlaß, daß die Menge zur Taufe hinausströmte, und augenblicklich schickt er sie zum Prediger der Buße, sobald er gesagt hat, daß dieser aufgetreten sey. Wenn der Apologet dennoch um eine Notiz reicher seyn will, so erinnern wir ihn an das Beispiel des Matthäus, der ihn lehren kann, wieviel Werth diese Notiz hat.

*) Hoffmann, L. J. p. 286.

5. Die Wirkſamkeit des Täufers nach dem Bericht des Marcus.

Marcus 1, 4—8.

Nachdem wir nun Alles, was ſtörend oder ſchadend in den Grundtypus ſich eingedrängt hat, von dieſem abgeſondert und ihn in der Schrift des Marcus gefunden haben — wie ſchön, zweckmäßig und faſt künſtleriſch werden wir ihn finden müſſen, wenn wir ihn in ſeiner Reinheit auf uns einwirken laſſen. Der Bußprediger tritt auf und das Volk ſtrömt zu ihm, um ſeine Sünden zu bekennen und ſich taufen zu laſſen. Er iſt aber auch der Vorläufer des Meſſias: was er iſt, muß er ſomit ſelbſt ausſprechen, da er es durch göttliche Offenbarung weiß und dem Volke nicht verbergen darf. Er ſagt nun einfach, nach ihm komme der unendlich Größere, der nicht mehr mit Waſſer, ſondern mit dem heiligen Geiſte taufen werde. Marcus denkt nicht daran, dieſen Ausſpruch an einen einzelnen Anlaß zu knüpfen: er nämlich als der Erſte, der dieſen Worten ihre gegenwärtige Stelle gegeben, ja ſie gebildet hat, weiß noch zu wohl, daß ſie eine viel zu allgemeine Bedeutung haben, als daß ſie nur eine gelegentlich herbeigeführte Aeußerung ſeyn könnten. Er weiß es noch, daß dieſe Worte die geſammte geſchichtliche Stellung des Täufers bezeichnen und der Kern ſeiner Predigt ſind, und er drückt auch ſein Bewußtſeyn angemeſſen genug aus, wenn er dieſe Rede einleitend ſagt: ſo predigte Johannes (*καὶ ἐκήρυσσε λέγων·*). In ſeiner Arbeit iſt es endlich ſehr ſchön ausgedrückt, welchem Zwecke dieſe Rede dienen ſoll: ſie führt den Leſer unwillkührlich aber feſt und ſicher zu dem Größeren, auf den ſie hinweiſt, auch wirklich hin, wie überhaupt die Haltung des Täufers in dieſer einfachen Reinheit ſich behauptet, daß in ihr Nichts weiter als die Richtung auf den Kommenden ausgedrückt iſt. Ich habe euch in Waſſer getauft (*ἐβάπτισα*), ſagt der Täufer, und indem ihn der Leſer ſo ſprechen hört, wird er in demſelben Augenblick, wo er ihn noch mitten in ſeiner Wirkſamkeit ſieht, ja wo er ſelbſt erſt ſeine Predigt hört, über ſeine Erſcheinung fortgeriſſen, ſo daß er ſogleich im Anfange an der Gränze ſteht, wo der Vorläufer ſeine

Aufgabe vollendet hat und Jesus auftritt. Während die beiden Andern die Darstellung durch ihren störenden Pragmatismus aufhalten und nun — allerdings consequent — den Täufer sagen lassen: „ich taufe euch mit Wasser" (βαπτίζω), wirkt die Kraft der Anschauung, welche die Darstellung der Wirksamkeit des Täufers so sehr zusammenzieht, daß sie ihn fast in demselben Augenblicke auftreten und wieder abtreten läßt, in der Schrift des Marcus noch in ihrer ersten Ursprünglichkeit.

Nach diesen Beweisen ist es kaum noch nöthig, auf die frühere Ansicht, Marcus habe aus den Schriften des Matthäus und Lukas auch in dem besprochenen Falle einen Auszug gemacht, zu reflectiren. Wir thun es dennoch, um zu zeigen, wie sehr die früheren kritischen Ansichten zugleich auch darin falsch waren, daß sie von der Sache überhaupt, nämlich von der Geschichtschreibung irrthümliche Vorstellungen zur Voraussetzung hatten. So sagt z. B. Saunier*): „die gewöhnliche Erfahrung zeigt, daß die Rede nicht zunimmt durch fortgehendes Uebertragen, sondern sich vielmehr abkürzt, weil nur der Gedankengang, wie er im Redenden eingeleitet war, und der Geist, mit welchem er seinen Gegenstand behandelte, eine weitere Ausführung möglich machen kann; Beides verschwindet aber, je ferner die mitgetheilte Rede von ihrem Ursprunge ist." So viel Worte, so viel Unbestimmtheiten, Verwirrungen und Irrthümer! Dieser Art sind alle Räsonnements, welche von der Voraussetzung ausgehen, die biblischen Geschichtschreiber hätten mechanisch von einer gegebenen Wirklichkeit einen Abdruck gemacht. Jene vermeintliche Erfahrung können wir aber ruhig bei Seite lassen — in ihrem Utopien — da wir es bewiesen haben, daß die längere Rede des Täufers erst später aus der kürzeren, die wir bei Marcus finden, sich gebildet hat. Jene Kritik nimmt an, Lukas und Matthäus wären noch nicht sehr weit von dem Ursprunge der Rede, die sie mittheilen, entfernt gewesen, ihre Mittheilung sey also die ursprünglichere: wir erkannten sie als die reflectirtere. Die Rede bei Lukas soll den ursprünglichen Gedankengang und Geist, mit welchen der Täufer sie

*) a. a. O. p. 44.

bildete, wiedergeben: es iſt uns aber gewiß geworden, daß Lukas und Matthäus in eine Rede, die einen ganz andern Gedankengang zur Grundlage hatte, Elemente gebracht haben, die ihre urſprüngliche Harmonie in eine unaufgelöſte Diſſonanz verwandeln. Eine Rede kann ſpäter ſehr wohl erweitert, aber ſie muß deshalb nicht in ihrer urſprünglichen Anlage geſtört werden, da ſie — je nach dem Geſchick des Bearbeiters — mehr oder weniger glücklich im Mittelpuncte ihrer erſten Gedankenbewegung ergriffen und von hier aus zu größeren Peripherien fortgeführt werden kann. Lukas aber hat die Rede des Täufers nicht in dieſer kunſtgemäßen Art fortgebildet, ſondern ein neues Intereſſe und eine Anſchauung, die gar nicht aus der urſprünglichen Tendenz der Rede entſtanden war, trieben ihn zu ſeiner Arbeit, und ſein Intereſſe für den neuen Stoff, den er durchaus in die urſprüngliche Anlage der Rede hineinbringen wollte, verdeckte ihm den Widerſpruch, der nun die Rede zerreißt.

Die Kategorie des „Urſprünglichen" iſt bisher von der Kritik der evangeliſchen Geſchichtſchreibung — und ſo auch in dem angeführten Räſonnement Saunier's — in dem Sinne verſtanden worden, daß ſie nicht immer in ihrer Reinheit gefaßt und auf das Gebiet der Geſchichtſchreibung beſchränkt, ſondern mit einem salto mortale — mit einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — zugleich als Kriterium der geſchichtlichen Glaubwürdigkeit benutzt wurde. Urſprünglich hieß nun nicht nur die Darſtellung des Geſchichtſchreibers, welche die Grundlage der ſpäteren war, ſondern ſie hieß ſo, weil ſie den Thatbeſtand, wie er in der Wirklichkeit war, wiedergebe. Nichts hat der Kritik mehr geſchadet als dieſe Uebertragung einer äſthetiſchen Kategorie in ein ganz fremdes Gebiet, wo ſie dem juriſtiſchen Inquiſitorium des Apologeten Knechtsdienſte leiſten muß und aus ihrer idealen Intereſſeloſigkeit verſtoßen und der Nothdurft des ängſtlichen Theologen geopfert wird. So lange dieſe Verwirrung der Begriffe dauert, wird die Kritik die Reinheit ihrer Vollendung nicht erreichen und wird ſie in die materiellen Intereſſen des Apologeten hineingezogen.

Allerdings müſſen wir — wenn die Unterſuchung und der Kampf mit der Apologetik zu Ende geführt werden ſoll — jedes-

mal fragen, ob das im äſthetiſchen Sinne Urſprüngliche es auch in dem Sinne ſey, daß es unmittelbar aus der empiriſchen Wirklichkeit, die es darſtellen ſoll, als der Abdruck derſelben entſtanden wäre. Aber — bei Allem, was Wahrheit und Liebe zur Wahrheit iſt! — niemals dürfen wir uns den Syllogismus der Trägheit zu Schulden kommen laſſen, daß das äſthetiſch Urſprüngliche auch nackte Geſchichte ſey. In jedem Falle, wenn nur das Urſprüngliche vollendet iſt und in ſich ſelber ſeine Nothwendigkeit trägt, wird es freilich der Abdruck einer wirklichen Geſchichte ſeyn, aber dieſe Geſchichte kann zuweilen nur im innern Leben und Arbeiten der Gemeinde geſpielt haben — eine Bedeutung, die auch der ſpätern Fortbildung des Urſprünglichen bleiben wird, wenn ſie nicht das Spiel der Willkühr iſt.

In dem Sinne, daß ſie uns über die wirkliche Anſchauung und Wirkſamkeit des Täufers belehrte, iſt nun die Rede, welche ihm Marcus in den Mund legt, keineswegs urſprünglich. Das alſo, was wir in unſerer Kritik des vierten Evangelium noch nicht in den Kreis der Unterſuchung gezogen haben, daß der Täufer auf den nahen Meſſias hingewieſen haben ſoll*), müſſen wir hier, wo die Frage in das letzte Stadium des Ernſtes tritt, verneinen. Was müßten wir wohl vor Allem erwarten, wenn die Predigt von dem Kommenden ein Hauptgeſchäft des Täufers geweſen wäre? Daß die Evangelien uns berichten würden, er habe beides die Taufe und die Hinweiſung auf den Meſſias nicht auseinander gehalten, ſondern in innern Zuſammenhang gebracht. Die Taufe müßte von ihm zu einer Taufe auf den Künftigen erhoben ſeyn. Die Synoptiker haben es noch nicht gewagt, dieſe Combination durchzuſetzen: Marcus ſtellt beides die Taufe und das Zeugniß von dem Kommenden einfach neben einander, Lukas läßt ſogar dieß Zeugniß nur zufällig durch eine falſche Vermuthung des Volkes herbeigeführt werden: man ſieht, es war nicht das Geringſte in der Ueberlieferung vorhanden, was ihnen erlaubt hätte, Beides in Einheit zu ſetzen. Sie hätten es dennoch gethan, wenn es ihnen nur möglich geweſen wäre; aber ſie konn-

*) a. a. O. p. 21.

ten nicht. Der ältere Typus der geſchichtlichen Ueberlieferung, daß die Taufe des Johannes die der Buße geweſen ſey, ſtand für ſie noch zu feſt, die Anſchauung, daß der Täufer von dem Kommenden gezeugt habe, hatte ſich ſo eben erſt gebildet, — wie konnte nun Beides ſich ſchon durchdringen und in Einheit ſetzen? In der Apoſtelgeſchichte hat zwar der dritte Evangeliſt den Verſuch gemacht, das im Evangelium Getrennte zu vereinigen, aber auch nur den Verſuch: gelungen iſt es ihm noch nicht. Paulus ſagt hier (Act. 19, 4.), Johannes habe die Taufe der Buße verwaltet, „indem er dem Volke ſagte," ſie ſollten an den nach ihm Kommenden glauben; iſt das aber wohl die Taufe auf den Kommenden? iſt nicht Beides immer noch getrennt, wenn der Verfaſſer den Apoſtel Paulus ſo ſprechen läßt, daß beide Seiten der Wirkſamkeit des Täufers nur nebeneinander geſtellt werden*)?

*) Nur die Anſicht des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte können wir aus dieſem Abſchnitte kennen lernen, nicht aber die des Apoſtel Paulus. Wir erfahren nicht einmal aus dieſer Erzählung, was es mit den Johannesjüngern eigentlich für eine Bewandtniß hatte; von dem Standpuncte und der Predigt des Täufers zumal erfahren wir ſo wenig als wir von Thomas erfahren, wenn wir von den Grundſätzen der Thomasſchriften hören. Ja noch weniger! Denn dieſe haben doch als beſondere Gemeinde exiſtirt, wir haben von ihnen genaue, zuverläſſige Nachrichten. Was wiſſen wir aber von den vermeintlichen Johannesjüngern der apoſtoliſchen Zeit? Nichts außer demjenigen, was uns eine Erzählung berichtet, welche (Act. 19, 12.) die Gotteskraft des Heidenapoſtels in die Schweißtücher deſſelben übergehen läßt. Ja, das wäre etwas Anderes, wenn Paulus ſelbſt in ſeinen Briefen von dem Täufer, von den Johannesjüngern und ihren Vorſtellungen ſpräche. Er ſchweigt aber. Nur der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte weiß von Jüngern des Täufers zu ſprechen, die ſoweit in der Heilslehre unterrichtet waren, daß ihnen Paulus nur zu ſagen brauchte, Jeſus ſey derjenige, auf den Johannes hingewieſen habe, damit ſie ſich augenblicklich auf den Herrn Jeſum taufen ließen und, indem Paulus die Hände auf ſie legte, den heiligen Geiſt empfangen konnten. Und wie unbeſtimmt iſt der Theil der Erzählung, welcher ſie zuerſt einführt und uns mit ihnen bekannt machen ſoll? Paulus, heißt es (Act. 19, 1. 2.), kam nach Epheſus und fand „etliche Jünger" (μαθητάς). Was für Jünger? Nun ſolche, die ſchon der chriſtlichen Gemeinde angehören! Denn Paulus merkt ihnen an, ſie ſeyen ſchon ſoweit in der Erkenntniß des Heils gediehen, daß nur noch die Frage ſeyn könne, ob ſie den heili-

Der Bericht des Josephus läßt uns noch deutlich erkennen, wie die Wassertaufe des Johannes sich gebildet hat. Die Taufe,

---

gen Geist empfangen hätten. Und doch sind sie mit der Heilsökonomie so unbekannt, daß sie nicht einmal davon gehört haben, „ob ein heiliger Geist sey.“ Dieser Widerspruch löst den ganzen Bericht auf. Wir wissen nicht einmal, ob es damals Johannesjünger gab, die eine besondere Gesellschaft bildeten oder wenigstens an besondern Vorstellungen kenntlich waren. Der Bericht erfährt aber seine völlige Auflösung, wenn wir sehen, wie er die bloße Nachbildung eines ähnlichen über die Wirksamkeit des Petrus ist. Nach dem Pragmatismus der Apostelgeschichte, der für jede wunderbare oder bedeutende Handlung des Petrus eine ähnliche, welche der Heidenapostel verrichtet hat, nachweist, darf Paulus nicht leer ausgehen, wenn sein Nebenbuhler so voll von Heilkraft ist, daß die Kranken geheilt werden, auf welche sein Schatten fällt (Act. 5, 15.). Die Heilkraft Pauli muß nun wenigstens in seine Schweißtücher übergehen. Wenn Petrus einmal den Samaritern die Vollendung gibt und durch die Handauflegung den heiligen Geist mittheilt, den sie nach der Taufe noch nicht empfangen hatten (Act. 8, 16. 17.), so muß Paulus eine ähnliche Handlung verrichten und gleichfalls solchen die letzte Vollendung geben, denen sie bis dahin noch gemangelt hatte. Schneckenburger (über den Zweck der Apostelgeschichte p. 58.) meint nun zwar, wenn es auch noch so deutlich sey, daß die Parallelisirung beabsichtigt ist, so dürfe man nicht argwöhnen, „daß der Referent unhistorische Züge in das Bild des Paulus verflochten habe, um das Bild beider Apostel erst gleichartig zu machen.“ Allein nicht einmal das Vorbild, die Handlungen und Attribute des Petrus stehen als geschichtliche fest. Der heilkräftige Schatten des Petrus ist eben so ungeschichtlich wie die Wunderkraft der Schweißtücher des Heidenapostels. Die Wirksamkeit des Petrus unter den Samaritern, die Voraussetzung, daß seine Handauflegung erst den heiligen Geist auf die Gläubigen herab beschwört, während der arme Diakonus Philippus nur taufen und predigen konnte, — das Alles sind erst die Vorstellungen einer spätern Zeit, welche die Apostel und zumal den Petrus zu Hierarchen und Thaumaturgen gemacht hatte. Soll nun Paulus auch einmal die Kraft der Vollendung mittheilen, so konnte allerdings den Samaritern kein besseres Gegenbild an die Seite gestellt werden als die Jünger des Täufers; denn wie jene der nächste den Juden verwandte Kreis waren und von dem Apostel, der in der Kraft des heiligen Geistes die letzteren bekehrt hatte, die Vollendung erhalten mußten: so waren diejenigen, welche die Taufe des Johannes empfangen hatten, der christlichen Vollendung nicht weniger nahe und Paulus mußte sie nun vollends mit dem Ziel bekannt machen und zur Vollendung führen. Die Samariter ferner hatten schon

ſoll Johannes geſagt haben, werde nur dann eine Gott wohlgefällige ſeyn, wenn man ſie nicht zur Tilgung gewiſſer Sünden gebrauche, ſondern zur Heiligung des Leibes, wenn nämlich vorher die Seele durch Gerechtigkeit überhaupt gereinigt ſey. Es iſt klar, die Johannestaufe hat zu ihrer einzigen Vorausſetzung die jüdiſchen Waſchungen und die geſetzliche Vorſtellung von der Reinigkeit — unter Vorausſetzung verſtehen wir aber nicht nur den Stoff, ſoweit er zur Entwicklung der neuen Geſtalt Anlaß gegeben hat, ſondern zugleich in dem Reſultat negativ geſetzt iſt — während nämlich der geſetzlichen Anſchauung die Reinheit des Leibes und der Seele unmittelbar daſſelbe iſt und die äußere Waſchung als ſolche Leib und Seele reinigt, hat Johannes den großen

---

das Wort Gottes angenommen, als Petrus zu ihnen kam, um ihnen den heiligen Geiſt mitzutheilen, ſo müſſen nun auch diejenigen, welchen Paulus die Vollendung gibt, ſchon der Gemeinde angehören: ſie ſind bereits Jünger und man kann nur nicht begreifen, wie ſie es bereits ſeyn können, wenn ſie noch gar Nichts vom heiligen Geiſt gehört haben. Die Parallele geht noch weiter. Ehe Petrus zu den Samaritern kommt, hat Philippus unter ihnen ſchon gepredigt, ſo hat auch Paulus, ehe er mit den Johannesjüngern in Berührung kommt, einen Vorläufer: Aquila mit ſeiner Frau Priscilla hatte wenigſtens Einen, der nur die Taufe des Johannes kannte, den Apollos, über die Erfüllung der göttlichen Verheißungen in Jeſus unterrichtet. Ein Bericht, der ſich ſo deutlich als einen a priori gemachten verräth, kann uns natürlich über die Vorſtellungen der Johannesjünger und über den Standpunct ihres Meiſters nicht aufklären. Ja er ſpricht nicht einmal von Johannesjüngern in dem Sinne, als hielte er ſie für eine beſondere, feſtzuſammenhängende Schule oder Gemeinde, er ſagt uns nicht einmal, wie ſie zur Johannestaufe gekommen ſeyen, ob ſie dieſelbe vom Täufer ſelbſt erhalten hätten. Er ſagt uns darüber Nichts — aus dem einfachen Grunde, weil er Nichts weiß, weil es ihm nur um Leute zu thun war, welche die Johannestaufe erhalten hatten, weil er Leute einführen wollte, welche dem Heil ſo nahe ſtanden, daß es nur Eines Wortes und der Handauflegung des Paulus bedurfte, wenn ſie zur Vollendung gebracht werden ſollten. Schneckenburger (a. a. O. p. 98.) rühmt die Genauigkeit des Berichts, Lukas „kenne" ja die Zahl der „Johannesjünger", er wiſſe es, daß es im Ganzen zwölfe waren (Act. 19, 7.); allein wenn ſolche Zahlen die Glaubwürdigkeit eines Berichts beweiſen ſollen: arme Geſchichte, wie reich wirſt du an Zahlpfennigen und wie arm an Gold!

Schritt gethan, das Symbol zu einem Bewußten zu erheben, die Vorstellung jener unmittelbaren Einheit aufzulösen und die Selbstverläugnung und Sinnesänderung überhaupt als dasjenige zur Anerkennung zu bringen, worin die symbolische Handlung ihre einzige Bedeutung habe*). Diese That ist in sich selbst so

*) In derselben Weise, wie es uns gewiß wird, daß die evangelischen Anschauungen nicht als bloße Nachbildungen von prophetischen Vorbildern entstanden sind, zeigt es sich auch hier, daß Johannes den Gedanken der Wassertaufe nicht den prophetischen Aussprüchen entlehnt habe. Wie die evangelischen Anschauungen aus den innern Erlebnissen oder Postulaten der Gemeinde entstanden sind und nur deshalb mit den prophetischen Vorbildern in Berührung traten und wirklich treten konnten, weil in ihnen dieselbe Idee oder dieselbe Kategorie, die in dem alttestamentlichen Selbstbewußtseyn schon wirkte, nur in höherer Weise sich ausgeprägt hat, so hat auch Johannes nicht aus prophetischen „Stellen" den Gedanken seiner Wassertaufe herausgesponnen, sondern sein Geist, die geschichtlichen Verhältnisse und die wirklich lebendigen Voraussetzungen, die in den üblichen Waschungen lagen, haben einen Gedanken vollendet, den die Propheten wohl auch bearbeitet, aber nicht zum Abschluß gebracht haben. Die Vollendung eines Gedankens braucht nicht einmal so zu geschehen, daß der Urheber auf alle früheren Versuche reflectirt und durch diese Reflexion die Vollendung erzeugt. Es ist genug für ihn, wenn er dieselben Voraussetzungen vor sich hat, welche seine Vorgänger zu ihren Versuchen reizten, unmittelbar durch die größere Kraft seines Geistes und durch die dringendere Natur der Verhältnisse der Idee die Vollendung zu geben. Die Propheten haben allerdings schon die Symbolik der gesetzlichen Reinigungen zu einer bewußten erhoben und den Versuch gemacht, sie allgemein zu fassen, wenn sie wie z. B. Ezechiel (C. 36, 25.) die Erwartung aussprechen, in der Zeit der Vollendung werde Jehova Wasser über sein Volk sprengen, oder ein Quell (Zach. 13, 1.) für alle Sünde und Unreinheit werde dem Volk geöffnet werden. Aber hätte sich die Johannestaufe nur aus der Unbestimmtheit dieser bildlichen Anschauung erzeugen sollen, so wäre sie nie entstanden. Das Resultat, welches die Entwicklung eines Gedankens beschließt, bildet sich aus der innern Kraft des Glücklichen, der von der Geschichte dazu bestimmt war, die Entwicklung zu vollenden. Am allerwenigsten ist die Annahme zulässig, es habe damals unter den Juden die Erwartung eines Vorläufers geherrscht, welcher durch eine allgemeine Reinigung die alte Gemeinde für die Ankunft des Messias vorbereiten sollte. Diese Ansicht, nach welcher der Täufer Nichts weiter gethan hätte, als daß er eine Charakter-Maske, die längst vor ihm ver-

groß und von ſo unendlichem Umfang, daß ſie für ſich allein hinreichte, einen Standpunct in der Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns zu bilden und — auszufüllen. Der Apologet kann freilich nicht darauf verzichten, in das Bewußtſeyn des Täufers auch den weiter beſtimmten Inhalt zu verlegen, den ihm bereits die Evangeliſten geſchenkt haben — er muß nun ſagen*), „der kurze Bericht des Joſephus weiſe ſelbſt auf eine nothwendige Ergänzung hin," die er in den evangeliſchen Nachrichten finde; die Erſcheinung des Johannes und ſeine Taufe hätten nämlich eine innere Beziehung auf den Meſſias und ſein Reich gehabt. Allein dieſe Beziehung und Hinweiſung des früheren Standpunctes auf den folgenden hat in der Geſchichte niemals die Form, wie ſie ſich der religiöſe Geiſt vorſtellt, wenn er mit voreiliger Ungeduld dem vorbereitenden Standpuncte das Bewußtſeyn des Zweckes, dem er dient, zuſchreibt. Die Einheit der Geſchichte bleibt auch dann und wird erſt in der wunderbaren Macht, welche die einzelnen ſelbſtſtändigen Geſtalten in Zuſammenhang bringt, anerkannt, wenn ſie nicht mehr ſo gedacht wird, als habe die frühere Geſtalt mit dem Finger auf das Folgende gewieſen. Der untergeordnete Standpunct hat allerdings den Zweck, dem höheren als Grundlage zu dienen, aber welches die wahre Beſtimmtheit des Zukünftigen ſey, wann, in welcher Weiſe und Geſtalt es eintreten wird, weiß er nicht. Je bedeutender das Frühere iſt, um ſo viel mehr muß es ſich in ſich ſelber anſtrengen, um ſich ſelbſt nur erſt zu geſtalten, ſich auszuarbeiten und zur Anerkennung zu bringen — wie könnte es dieſen anſtrengenden Kampf mit der harten Rinde der Geſchichte, die es doch erſt ſeinetwegen durchbrechen muß, ausführen, wie könnte es die noch ſchwerere Arbeit der Ausbildung ſeiner ſelbſt auch nur übernehmen, wenn

---

fertigt war, angelegt hätte, kann auch nicht die Spur eines Beweiſes für ſich anführen und iſt nicht gründlich genug aus unſerm Kopfe wegzuputzen, wenn wir zu einer lebendigen Anſchauung von der Geſchichte des chriſtlichen Princips endlich einmal kommen wollen. Die Charaktere ſammt ihrer geſchichtlichen Maske werden immer nur mit den Perſonen geboren.

*) z. B. Neander, a. a. O. p. 50. 51.

es nicht nur mit dem vollen Bewußtſeyn ſeines nur proviſoriſchen Charakters aufträte, ſondern auch wüßte, daß es in kurzer Zeit und durch dieſe beſtimmte Perſon unnöthig gemacht werden würde. Es würde das oberflächlichſte und hohlſte Product von der Welt ſeyn. Mit der Tiefe, Selbſtſtändigkeit und Gewalt eines Princips hängt es aber vielmehr zuſammen, daß ſeine geſchichtliche Vorausſetzung ſich mit dem Bewußtſeyn ihrer eigenen Berechtigung und mit dem hingebenden Glauben an ihr beſonderes Werk ſelbſtſtändig ausgebildet hatte. Die Größe der folgenden Geſtalt beſteht eben nur darin, daß ſie ſich als das Ziel der bisherigen Geſchichte erkannte, aber dieſe Erkenntniß nicht als eine Ueberlieferung überkam, ſondern ſich erſt erkämpfen mußte, indem ſie ihre Vorausſetzungen des ſelbſtſtändigen Scheines entkleidete und als Vorboten ihrer ſelbſt mit ſich in Beziehung brachte. Je größer und ſelbſtſtändiger der Folgende, um ſo ſelbſtſtändiger war auch der Vorläufer, denn gerade die Nähe der Vollendung gab ihm einen um ſo tieferen Gehalt, der ohne die intenſivſte Beſchränkung nicht ausgebildet werden konnte. Endlich, wenn der Folgende einen vorbereiteten Boden finden ſollte, ſo hätte er ihn wahrlich nicht gefunden, wenn ſein Vorgänger nur auf ihn hingewieſen hätte: die Neugier des Volkes hätte höchſtens auf einige Zeit erregt werden können, aber nicht einmal für die Dauer. Die gründliche Bearbeitung eines Volkes findet nur in dem Falle ſtatt, wenn ein vorbereitendes Princip um ſeiner ſelbſt willen aufgenommen wird und auf dieſem Umwege, der es in die allgemeine Circulation der Lebensſäfte einführt, dem Folgenden einen durch und durch bearbeiteten Boden verſchafft.

Wenn Johannes die Predigt von dem nahen Meſſias zum Mittelpuncte ſeiner Wirkſamkeit gemacht hätte, würden dann wohl die Jünger Jeſu noch gefragt haben, was ſagen denn die Schriftgelehrten, daß Elias zuerſt kommen müßte*)? Hätte Jeſus erſt noch ſagen müſſen, Elias ſey ſchon gekommen? Der Größere weiß es erſt, daß die geſchichtlichen Geſtalten, die mit dem Stempel eigener Geltung und der Selbſtſtändigkeit verſehen

*) d. h. hätte ſie Marcus ſo fragen laſſen?

auftraten, ſeinem Werke gedient haben. Und ſpäter erſt kommt die Reflexion des religiöſen Geiſtes, welche der Einheit der Geſchichte nur dann gewiß zu ſeyn glaubt, wenn ſie auch ſchon auf der früheren Stufe das Bewußtſeyn der folgenden ſieht.

So lange wir es nur mit dem religiöſen Bewußtſeyn zu thun haben, iſt unſere einzige Aufgabe, die Dialektik zu erkennen, welche ihm die Unterſchiede in der Geſchichte verdeckt und an die Stelle derſelben Einen Inhalt und Ein Bewußtſeyn geſetzt hat. Kommt nun aber der Apologet, um uns an dieſer Erkenntniß zu verhindern und den Bannfluch über uns auszuſprechen, wenn wir die Wirklichkeit wiederherſtellen, dann appelliren wir gegen ſeine Verdammung an den Ernſt und die erhabene Gewalt der Geſchichte, welche gerade darin ihre wahre Einheit offenbart, daß ſie die Vorbereitungen ſo liberal ſich zu ſelbſtſtändigen Geſtalten ausbreiten läßt und die hohen Geiſter ſchafft, die auch die härteſte Rinde vom Werke ihrer Vorgänger zu zerbrechen und in dem Kerne den Keim ihres Werkes zu ſehen wiſſen*).

Die Taufe der Buße, die Umwandlung der geſetzlichen Anſchauung von der Reinigkeit, die noch mit der Anſchauung der Naturreligion ſich innerlich berührt, die Vereinfachung des geſetzlichen Gebots, das ſich nur auf einzelne Verunreinigungen bezieht, zur Forderung einer Umkehr des Geiſtes, die ein für allemal entſcheidend der Seele eine neue Richtung geben ſoll — das allein war das Werk des Täufers, ein Werk, das ſo groß iſt, daß es ihn allerdings zum nächſten Vorboten des chriſtlichen Princips machen mußte. Wenn er nun aber auf den Meſſias weder getauft, noch mit dem Selbſtbewußtſeyn eines Vorläufers hingewieſen, noch auch den Täuflingen die Mahnung „mitgegeben hat**), ſie ſollten an den Kommenden glauben:“ ſtand denn nun ſein Werk ganz außer aller Beziehung auf die meſſianiſche Erwartung? In der lebendigſten vielmehr, in der großartigſten, die es nur geben kann. Die bisherige irrthümliche und mechani-

*) Vergleiche die treffende Auseinanderſetzung Weiße's (I, 263—266.).

**) welches Letztere Weiße (a. a. O. p. 261.) nach Act. 19, 4 noch annimmt.

ſche Anſicht beruht auf der eben ſo falſchen Vorausſetzung, daß der Gedanke des Meſſias als ein feſter Reflexionsbegriff ſchon zu den Zeiten der Propheten, alſo auch in den Jahrhunderten vor Chriſto im jüdiſchen Bewußtſeyn gelebt — nein! das kann man nicht leben nennen! — verknöchert gelegen habe. Zu der Erwartung „des" Meſſias reflectirten ſich die altteſtamentlichen Anſchauungen vielmehr erſt in der Zeit, welche der chriſtlichen Aera kurz vorherging. Die geſchichtliche Bedeutung des Täufers iſt daher in jener geiſtloſen Vorſtellung, welche ſein Werk nur darein ſetzt, daß er einer Erwartung, die ſchon Jahrhunderte, oder ſogar Jahrtauſende, mumienartig ſich erhalten hatte, ihr Ziel mit den Fingern gewieſen habe, nicht nur nicht erſchöpft, ſondern völlig verkannt. Sein Auftreten fällt vielmehr in die Zeit, in welcher die zerfließenden und ungereinigten Anſchauungen der Propheten zur Einheit zuſammenfuhren und ſich in die Erwartung dieſer beſtimmten, dem Geiſte unwandelbar feſtſtehenden Perſon, „des" Meſſias reflectirten. Dieſelbe Kraft der geſchichtlichen Bewegung, welche dieſe Beſtimmtheit der Erwartung bildete, hat auch die Taufe der Buße an dem Puncte, wo ſie die Vorbereitung für die Erfüllung ſeyn ſollte, hervorgerufen. Beides iſt das Erzeugniß Einer und derſelben Kraft, nur ein Boden, der die Beſtimmtheit eines Princips ſo eben erſt geſchaffen hatte und in den Nachwehen dieſer wunderbaren Geburt noch zitterte, war für die Predigt von der Buße vorbereitet; aber Beides konnte in derſelben Zeit, wo es entſtand, noch nicht in reflectirten Zuſammenhang gebracht werden. Er konnte ſich gegenſeitig ſtützen: die von einer neuen Lebenskraft ergriffene Menge konnte ſich um ſo eifriger zu einem Bade drängen, in welchem der Geiſt den Schmutz des Alten ablegte und die Sammlung ſeiner ſelbſt in ſeiner Innerlichkeit gewann, die Predigt von der Taufe der Buße konnte die beſtimmte Erwartung, die ſie im Volke bildete, befeſtigen. Unendlich weit aber iſt es von dem Hervortreten zweier an ſich verwandten und zuſammengehörigen Erſcheinungen in der Geſchichte bis zu ihrer ausdrücklichen Vereinigung: dazu bedarf es wieder eines neuen, höhern Princips, welches jene Erſcheinungen ſchon als gegeben vorfindet, ſie alſo freier betrachten und in

Zuſammenhang bringen kann. In der chriſtlichen Gemeinde wurde die Taufe mit dem Namen des Geſalbten verknüpft.

---

§ 13.

Die Taufe Jeſu.

1. Die Zeit.

„In jenen Tagen," ſagt Marcus (C. 1, 9.), nämlich in jenen Tagen, wo der Täufer in der beſchriebenen Weiſe wirkte, kam Jeſus von Nazareth und ließ ſich taufen. Der Zuſammenhang hat aber die Zeit, in welcher Jeſus nach dem Jordan kam, nicht ſo unbeſtimmt gelaſſen. Wir bemerkten, in der Rede, welche Marcus dem Täufer zuſchreibt, verrathe ſich die ſpätere Anſchauung, für welche die Wirkſamkeit des Johannes in die kürzeſte Zeit zuſammengezogen war. So ſieht nun auch hier der Evangeliſt die Sache ſo an, — obwohl er den reflectirenden Ernſt noch nicht in die Darſtellung gebracht hat — daß Jeſus in jedem Falle, wenn er zur Taufe kam, in dem Augenblicke ankam, wo die Zeit des Täufers ſchon gemeſſen war. Die Taufe des Meſſias, welche als der Gipfelpunct und als die letzte Beſtimmung der Wirkſamkeit des Täufers galt, brauchte nur kaum vorüber zu ſeyn, damit Johannes vom Schauplatze abtreten konnte.

Zu dieſem Ende der Wirkſamkeit des Täufers eilt Lukas ſo ungeduldig, daß er ſeinem Bericht von der Predigt des Johannes ſogleich die Bemerkung anfügt, Herodes habe ihn gefangen geſetzt. Die Taufe Jeſu, die nun nachträglich erwähnt wird (Luk. 3, 21. 22.), wird dadurch um ſo mehr an das Ende der öffentlichen Wirkſamkeit des Johannes gerückt, denn die Anordnung des Berichts kann doch nur dann ſo gleichgültig erſcheinen, wenn Beides, die Gefangenſetzung des Täufers und die Taufe Jeſu durch eine längere Zeit nicht getrennt waren. Dieſe Anordnung des Berichts brachte aber eine Unbequemlichkeit mit ſich: der Evangeliſt mußte das Frühere wieder aufnehmen, um die Situation und Zeit, in welcher Jeſus ſich der Taufe unterzog, anzu-

geben; er thut es, bringt aber dadurch in seine Darstellung einen Zug, den Marcus nicht kennt und der durch die ursprüngliche Anlage des Berichts geradezu ausgeschlossen war. Die Erzählung des Urevangelisten hat nur Jesum im Auge: er kommt und läßt sich taufen und sieht, als er aus dem Wasser heraussteigt, die wunderbare Erscheinung des auf ihn herabkommenden Geistes. Hier ist Jesus nicht nur der Mittelpunct, oder vielmehr der einzige Punct, auf welchen sich die wunderbare Begebenheit bezieht, sondern er mit dem Täufer steht auch überhaupt allein auf dem Platze, als dieß Wunder geschieht. Lukas muß aber, um das Wunder doch auch zu erzählen, in die Vergangenheit zurückgehen, er muß sagen, wann es geschah — als Jesus getauft wurde und betete*) — wann aber wurde Jesus getauft? Nun „als das ganze Volk getauft wurde." So steht nun auf einmal das Volk als Chor auf der Bühne, es wird in das Geheimniß des Wunders hineingezogen, als der Himmel sich öffnete und der Geist auf Jesum herabkam — die Consequenz der ungeschickten Anordnung des Berichts.

Matthäus kehrt zum ursprünglichen Typus zurück, so weit er ihn wenigstens in seiner Ursprünglichkeit gelassen hatte. Er hatte in ihn bereits jene unbestimmte Bestimmtheit gebracht, die überhaupt seinem Pragmatismus eigen ist, wenn er die Predigt des Täufers — dieses Allgemeine — als die Aeußerung darstellt, die zufällig von einer einzelnen Gelegenheit hervorgerufen war. Damals (τότε), sagt er, als der Täufer auftrat, strömte zu ihm das Volk und mit diesem eine Menge von Pharisäern und Sadducäern. „Damals," fährt er fort (Matth. 3, 13.), kam Jesus zur Taufe — d. h. in jener Zeit, als sogleich nach dem Auftreten des Täufers das Volk zu ihm strömte. Wir würden aber dem Evangelisten Unrecht thun, wenn wir seine Worte nur bei ihrer Bestimmtheit festhalten und nicht auf jene geheime Gewalt reflectiren wollten, welche sie zugleich zu unbestimmten macht. Der

*) Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου, — ihm allein gehört auch die bei ihm stereotyp gewordene Notiz an, daß Jesus in diesem Augenblicke betete.

Evangeliſt führt jene Aeußerung, welche die ganze geſchichtliche Stellung des Täufers ſchildert, allerdings auf einen einzelnen, zufälligen Anlaß zurück: aber das können wir ihm nicht ſchlechthin abſprechen, daß er unwillkührlich fühlte, wie umfaſſend, weitreichend und allgemein jene Aeußerung ſey; ihr Inhalt muß ſich für ihn unwillkührlich ausdehnen und auch in Bezug auf die Zeit einen größeren Raum einnehmen. Fügt er daher an den Anlaß, der dieſe Aeußerung hervorrief, mit der Formel „damals" die Ankunft Jeſu am Jordan, ſo iſt für ſein Gefühl unwillkührlich wenigſtens ſo viel Zeit verfloſſen, daß er nicht meinen kann, Beides ſey Schlag auf Schlag gefolgt. Andererſeits aber ſoll die Formel doch wieder eine beſtimmte ſeyn und der Verfaſſer konnte ſie nicht einmal gebrauchen, wenn er nicht die Anſchauung hatte, daß die Laufbahn des Täufers nur eine kurze war und die Ereigniſſe ſchnell auf einander folgten. Wenn wir alſo den Pragmatismus der Synoptiker ſo klar hervortreten ſehen, wenn dieſelbe Formel in demſelben Augenblick ſo beſtimmt und ſo unbeſtimmt iſt — werden wir da noch das Geſtändniß ſcheuen, daß uns die Evangeliſten über die Zeit, wann Jeſus getauft iſt, nicht unterrichten?

2. Die Weigerung des Täufers.

Unter den Synoptikern iſt es der einzige Matthäus — der ſpäteſte —, welcher berichtet, der Täufer habe Jeſum in dem Augenblicke, als dieſer zur Taufe kam, als Meſſias gekannt. Johannes wollte ſich nicht dazu verſtehen, den Herrn zu taufen, er bedürfe es vielmehr, von ihm getauft zu werden (Matth. 3, 14.). Daß Marcus und Lukas Nichts von einer ſolchen Weigerung des Täufers wiſſen — alſo die eigentliche Schwierigkeit — kümmert den Apologeten nicht, da wenigſtens Marcus — der vermeintliche Epitomator — ihm keine Scrupel machen kann und Lukas ihm ſogar zur Hilfe zu kommen ſcheint, wenn er berichtet, die Familien Jeſu und des Täufers hätten in verwandtſchaftlichem Verkehr geſtanden. Iſt denn damit nicht, ſchließt der Apologet, auch die Nothwendigkeit geſetzt, daß beide Männer mit einander bekannt

waren oder Johannes wenigſtens „das frühere Leben Jeſu*)“ kannte und nun es befremdlich finden mußte, daß er, der Geringere den Meſſias taufen ſolle? Der vierte Evangeliſt dagegen, der ſetzt den Theologen in Verlegenheit, da nach ſeinem Bericht der Täufer ausdrücklich bezeugt, er habe Jeſum vor der Taufe noch nicht gekannt.

Wo greifen wir wohl zuerſt hin, um einen Knäuel, der ſo verwirrt iſt, wie es ſchwerlich einen ähnlichen gibt, aufzuwickeln? Nach welchem von den Fäden, die bunt durcheinander verwickelt ſind, ſollen wir zuerſt greifen? Verſuchen wir es mit dem einen, ſo hindert uns ſogleich der andere, der über ihn gewickelt iſt. Und zerreißen dürfen wir doch auch keinen? Geduld und Vorſicht wird uns helfen.

Zuerſt Lukas! Hin zum zweiten und vierten Evangeliſten! Dieſe drei Fäden ſcheinen zunächſt in gleicher Ordnung aufgewickelt zu ſeyn. Lukas, wenn er die Taufe Jeſu erzählt, weiß Nichts davon, daß der Täufer den Herrn gekannt und ſich geweigert habe, ihn zu taufen. Und derſelbe Lukas wird dennoch für Matthäus zum Zeugen herbeigerufen? Ja ſeine Vorgeſchichte! ſagt der Apologet. Der Täufer hat ja ſchon im Mutterleibe den Meſſias gekannt, die Mütter von Beiden kannten und beſuchten ſich, ſie ſprachen mit einander über die außerordentliche Beſtimmung ihrer Kinder — ſollten dieſe nun vergeſſen haben, daß ſie nach dem göttlichen Rathſchluß zuſammengehörten, ſollten ſie alſo nicht als Jünglinge Gemeinſchaft gepflogen, ſollte nicht wenigſtens Johannes von dem „früheren Leben Jeſu“ — Neander meint doch wohl die Kindheitsgeſchichte — gehört haben? Wir wollen ſehen! — nämlich, obwohl wir ein abſolutes Recht dazu haben, noch nicht daran erinnern, daß dieſe Kindheitsgeſchichte nur der idealen Anſchauung angehört; wir wollen dem Apologeten auf ſeinem Felde, auf dem des Buchſtabens, ſo weit es uns mit ihm noch gemeinſam d. h. noch nicht unterſucht iſt, begegnen.

Den unſchuldigen, unbefangenen Marcus, der für den Apologeten ſo gut wie nicht da iſt, aber zu ſeinem Schrecken —

*) Neander, p. 67.

zum Sturz des apologetiſchen Gebäudes — auftreten wird, können wir noch aus dem Spiele laſſen. Aber den vierten Evangeliſten wird doch der Theologe anerkennen. Wie können wir das meinen! Alles, Alles muß ja der theologiſchen Angſt geopfert werden. „Ich kannte ihn nicht," dieſes Wort des Täufers ſteht nun nicht mehr ſo feſt, daß es nicht das Gegentheil bedeuten ſollte.

Wir bitten noch einmal um Geduld, der Theologe wird uns weit vom Ziele reißen, wir müſſen wieder einen langen Weg zurücklegen, um zur Wahrheit zu gelangen, aber der Weg, der ſolch' ein Ziel im Auge hat, wird doch nicht langweilig ſeyn? Langweilig nur für die Theologie, die mit Einem Machtſpruch Nein zu Ja macht und nur darin überfleißig und breit iſt, daß ſie in tauſend Büchern denſelben Spruch wiederholt!

„Ich kannte ihn nicht" heißt nun: in Vergleich mit meinem ſpätern Bewußtſeyn von Jeſu „erſchien mir alles frühere als ein Nichtwiſſen*)." Ueber den nachläſſigen vierten Evangeliſten, daß er mit keinem Worte angedeutet hat, der Täufer verſtehe unter ſeinem früheren Nichtwiſſen nur ein relatives! Ueber das Ungeſchick, den Täufer ſo ſprechen zu laſſen, als wolle er dieß Nichtwiſſen als ein abſolutes verſtanden wiſſen! Darauf alſo hat der vierte Evangeliſt gewartet, daß eine andere Schrift würde oder auch vielleicht nur möglicherweiſe könne abgefaßt werden, aus welcher ſeine Leſer ſchließen könnten, wie jenes Nichtwiſſen des Täufers gemeint ſey? Nein, ſagt Neander, — es kommt wieder die Appellation auf den verſchiedenen Standpunct der Darſtellung — „es kam dem Evangeliſten Johannes beſonders darauf an, das Gewicht des göttlichen Zeugniſſes geltend zu machen," durch welches der Täufer den Herrn als den Meſſias hatte kennen lernen. Der Täufer ſagt bekanntlich im vierten Evangelium, das Zeichen bei der Taufe Jeſu ſey ihm gegeben und ſchon früher von Gott verſprochen geweſen, damit er an dem Individuum, über welchem es bei der Taufe ſich ſehen ließe, den Meſſias erkenne. Hätte aber der Täufer wirklich „von jenen wunder-

*) Neander, p. 68.

baren Umſtänden bei der Geburt Jeſu vernommen" und danach „erwartet," dieſer möge der Meſſias ſeyn, ſo hätte er des Geſichts nicht bedurft. Im Mutterleibe war er ſchon gläubig und hatte er dem Meſſias ſeine Huldigung dargebracht und nun, nachdem ihm Gelegenheit gegeben war, den Meſſias Jahre lang ſelbſt zu ſehen und von dem Wunder ſeiner Geburt zu hören, ſollte er ſeine Natur ſo verändert und eines neuen Zeichens bedurft haben? Strafe hätte er verdient, nicht ein neues Wunder.

Oder hätte er aus irgend einem Grunde die Meſſianität Jeſu geahndet, ſo war das Geſicht eben ſo wenig nothwendig, da ſeine Ahndung durch den folgenden geſchichtlichen Verlauf hinreichend beſtätigt werden mußte.

Ja, antwortet Hoffmann*), als den Meſſias zwar hat der Täufer Jeſum ſchon vor der Taufe gekannt, dagegen „über das eigentliche Weſen des Meſſias und über die tiefere Bedeutung des meſſianiſchen Namens „Sohn Gottes" war der Täufer vor jenem Ereigniß (bei der Taufe) ſo wenig unterrichtet als ſeine Zeitgenoſſen." Wir erſtaunen — nicht nur darüber, daß ein Wunder die theoretiſche Einſicht auf einmal umgeſtalten und mit einem völlig neuen Inhalt bereichern ſoll, ſondern noch mehr über die Gelehrſamkeit des Apologeten, die unſere Kenntniß von der Sache weit hinter ſich läßt. Er muß Quellen benutzt haben, die wir bisher noch nicht haben auffinden können. Der vierte Evangeliſt wenigſtens weiß Nichts davon, daß das „Ereigniß" bei der Taufe Jeſu in dieſer Art die theoretiſche Einſicht des Täufers erweitert habe.

Im Gegentheil! Nach deſſen Berichte hat der Täufer die tiefſte Theorie ſchon, ehe Jeſus zu ihm kommt, in Beſitz, der ihm als ein feſter, ſicherer längſt eigen war; nur die beſtimmte Perſon, wer der Meſſias ſey, war ihm unbekannt und ſie wurde ihm erſt durch jenes von Gott verheißene Zeichen gewieſen. Nach der Taufe ſagt er: ich ſah und zeugte, daß „dieſer" der Sohn Gottes ſey d. h. jenes Zeichen machte mich erſt damit be-

*) a. a. O. p. 287.

kannt, daß ich in dieſem die Wirklichkeit der Idee, die mir bereits feſtſtand, zu ſehen habe.

Dabei wird es für immer bleiben müſſen, daß nach dem vierten Evangeliſten der Täufer vor dem Wunder der Taufe nicht einmal die Ahndung hat, daß Jeſus der Meſſias ſey, ſondern es abſolut nicht wußte.

Zurück zu Lukas! Auch dieſer weiß Nichts davon, daß der Täufer, als Jeſus zu ihm zur Taufe kam, in ihm den Meſſias auch nur ahndete, geſchweige denn erkannt habe. Aber ſeine Vorgeſchichte — müßte ſie nicht nothwendig vorausſetzen laſſen, daß der Täufer den Mann anerkannt habe, dem er ſchon im Mutterleibe gehuldigt hatte? Wäre es nicht ſtrafbar geweſen, wenn er dem Manne die Huldigung verſagt hätte, die er ſchon als Embyro dargebracht hatte? Er mußte ihn kennen, mußte ihn ſchon als Jüngling gekannt, mußte ihm von Kindheit auf angehangen und gedient haben, oder wehe ihm, falls er nur „geahndet" hätte, dieſer möge wohl der Meſſias ſeyn! Die ungeheuren Wunder der Kindheit wären ſonſt für ihn und ſeine Familie unnütz verſchwendet worden. Früher wollte man ſeine Unwiſſenheit, von der wir im vierten Evangelium hören, damit entſchuldigen, daß der weite Weg ins Gebirge die Bekanntſchaft der beiden Knaben und Jünglinge verhindert habe. Obwohl doch, hat die Kritik geantwortet, für die Maria dieſer Weg kein Hinderniß war, als ſie ihre Verwandte Eliſabeth beſuchen wollte. Wir antworten: Lukas hat dieſen Weg und Alles, wohin er führte, völlig vergeſſen, als er zu einer Schrift — zu der des Marcus kam, die ihn auf ganz andere Wege führte. Die Vorgeſchichte, dieſe neue Schöpfung liegt vergeſſen hinter ihm, wenn er in der Schrift des Marcus den Bericht von der Taufe Jeſu lieſt und ihn ſo, wie er ihn findet, nämlich ſo, daß keine frühere Bekanntſchaft zwiſchen dem Täufer und Jeſus vorausgeſetzt wird, unverändert in ſein Werk aufnimmt.

So weit wäre nun die Sache in Richtigkeit gebracht. Gegen den Einen Matthäus ſagen drei Zeugen aus, der Täufer habe Jeſum vor dem Taufwunder nicht als Meſſias gekannt. Ehe wir aber ihr Zeugniß unterſuchen oder gar annehmen kön-

nen, müssen wir von den Dreien — wir bitten somit wieder um Geduld — einen absondern. Zu gleicher Zeit und in derselben Weise wie Marcus und Lukas kann nämlich der vierte Evangelist deshalb nicht zeugen, weil er von diesen Beiden in einem Umstande abweicht, in welchem sie mit Matthäus übereinstimmen.

Marcus (C. 1, 10.) sagt es so deutlich, wie nur Menschen sprechen können, daß Jesus, als er aus dem Wasser stieg, die wunderbare Erscheinung gesehen habe; Matthäus stimmt ihm ausdrücklich bei*) und wie Lukas zu der unbestimmten Darstel-

*) „Auch bei Matthäus (sagt Strauß I, 436.) liegt es am nächsten, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf ὁ Ἰησοῦς zu beziehen, der unmittelbar vorher Subject gewesen war; doch da es sofort heißt, er habe den göttlichen Geist gesehen ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, nicht ἐφ' αὐτόν (bei Marcus erklärt sich das in seine Construction nicht passende ἐπ' αὐτόν aus seiner Abhängigkeit von Matthäus): so scheint der Sehende nicht derselbe gewesen zu seyn mit dem, auf welchen er den Geist herabkommen sah, und man ist veranlaßt, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf das entferntere Subject, den Täufer zu beziehen, welcher ebenfalls, da die Himmelsstimme von Jesu in der dritten Person redet, am natürlichsten als weiterer Zeuge der Erscheinung vorausgesetzt wird."

Allein

1. wir wüßten nicht, weshalb das ἐπ' αὐτόν in die Construction des Marcus nicht passen sollte. Er sah den Geist „auf sich" herabkommen kann der Geschichtschreiber so gut sagen wie „auf ihn." „Auf sich" ἐφ' αὑτόν wird er sagen, wenn er als Berichterstatter zugleich die thätige Beziehung, die Wahrnehmung Jesu als solche wiedergibt, also in seine Darstellung die Reflexion aufnimmt, mit welcher Jesus selbst im Sehen die Richtung der Erscheinung auf seine Person wahrnahm. „Auf ihn" sagt der Geschichtschreiber, wenn er sich von dem Gegenstande weiter entfernt, d. h. nicht vom Standpunct Jesu aus die Sache betrachtet, sondern selbst die Beziehung der Erscheinung auf Jesus ausdrückt. „Auf sich" gibt die innere Reflexion zwischen Jesus und der Erscheinung wieder; „auf ihn" ist die Reflexion des Schriftstellers, welcher Beides zusammenbringt.

2. Matthäus hat die Formel ἐπ' αὐτόν von Marcus und wollten wir auch einen Augenblick dieß Abhängigkeitsverhältniß vergessen, so bleibt es doch dabei, daß auch nach seiner Darstellung Jesus der Sehende ist.

3. Daß die Himmelsstimme im Berichte des Matthäus in der dritten Person redet (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου), kommt daher. Bei Marcus

lung kam, daß er die wunderbare Erſcheinnng überhaupt nur in dem Augenblicke geſchehen läßt, da Jeſus getauft ward, haben

---

lieſt Matthäus zwar die unmittelbare Anrede: οὐ εἶ ὁ υἱός μου, aber die Stichworte ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα ſind ihm bekannt, er erinnert ſich, aus welcher Weiſſagung des A. T. ſie herrühren oder wo im A. T. auf den Meſſias mit dieſen Worten ſchon hingezeigt ſey. Kurz er ſieht, daß ſie Jeſ. 42, 1 ſchon ausgeſprochen ſind. Marcus verwebt die altteſtamentlichen Citate in die plaſtiſche Darſtellung der Geſchichte, Matthäus aber läßt ſie als Citate auch da, wo ſie bei Marcus in den innern Organismus der Darſtellung verarbeitet ſind, hervortreten, ſo macht er es auch hier. Er lieſt, daß Jeſ. 42, 1 von dem Meſſias in der dritten Perſon die Rede ſey und nur um dieſe Form der Rede wiederherzuſtellen und damit ſich und Andern deutlich zu machen, daß jetzt die Stimme ſich hören laſſe, die ſchon im A. T. auf den Meſſias hingewieſen habe, verwandelt er die unmittelbare Anrede in einen Ruf, der auf den Meſſias hinzeigt. Im Uebrigen aber muß er die Worte beibehalten, alſo nicht die volle Ueberſetzung geben wie C. 11, 18, weil er hier an den Typus der Schrift des Marcus gebunden iſt. Weiter Nichts als dieſe proſaiſche Reflexion auf den Text des A. T. hat Matthäus zu ſeiner Aenderung bewogen und er hat nicht im Geringſten daran gedacht, daß die Stimme, weil ſie nun von Jeſus in der dritten Perſon ſpricht, von einem Andern, etwa vom Täufer vernommen ſey oder gehört werden ſollte. Daß die himmliſche Stimme d. h. Marcus auch aus Pſ. 2, 7 Worte genommen habe, merkt übrigens Matthäus nicht, da ſich ſeine Aufmerkſamkeit auf die Worte ἀγαπητός und εὐδόκησα, weil ſie ihm die charakteriſtiſchen ſchienen, zuerſt richtete und bei ihnen ſtehen blieb, als es einmal gelungen war, den locus classicus des A. T. zu finden.

4. Wenn nun Hoffmann (p. 305.) ſagt, es könne nicht gelingen, die himmliſche Stimme „aus Jeſ. 42, 1 entſtehen zu laſſen, ſo ähnlich auch dort die Worte lauten," ſo kann er nun ſehen, nicht zwar daß Matthäus der himmliſchen Stimme dieſe Worte geliehen hat — denn dieß Verdienſt gehört dem Marcus an — aber wohl, daß Matthäus ſelbſt es recht wohl gewußt hat, wo dieſe Worte urſprünglich zu Hauſe ſind. „Eben darum, meint ferner Hoffmann, weil Matthäus an einer andern Stelle 12, 18 den jeſaianiſchen Ausſpruch als in Jeſu erfüllt anſehe, kann jene Entſtehung nicht angenommen werden." Alſo weil Matthäus dieſen Spruch das einemal (C. 12, 19. 20.) als Weiſſagung auf die Beſcheidenheit Jeſu betrachtet, ſoll er ihn ein andermal nach einer andern Seite hin nicht auf den Meſſias beziehen können? Dieſe Argumentation wäre an ſich ſchon nichtig genug, wenn auch nicht von ei-

wir bereits geſehen. Am Schluß des Berichts läßt er es doch noch erkennen, daß auch nach ſeiner Anſicht die Erſcheinung ſich auf Jeſum bezieht, da er wie Marcus die himmliſche Stimme in der Form der unmittelbaren Anrede: „du biſt mein geliebter Sohn,“ ſprechen läßt.

Der vierte Evangeliſt dagegen hebt es ſehr beſtimmt hervor, daß die wunderbare Erſcheinung bei der Taufe Jeſu ſchon vorher und nur für den Täufer beſtimmt geweſen ſey. In der Kritik ſeines Berichts haben wir nachgewieſen, wie ſeine Anſchauung von der Johannestaufe dadurch eine weſentlich andere als die der Synoptiker geworden iſt, es hatte ſich uns aber auch zu gleicher Zeit verrathen, wie er zu dieſer Umſtellung der Sache kommen mußte. Wir dürfen es nun vollends ſagen, weshalb er dem Täufer dieß Verhältniß zu dem Taufwunder gegeben hat. Nur in ſeinem Evangelium beruft ſich Jeſus auf das Zeugniß des Täufers und hört er nicht auf, ſich deſſelben gegen ſeine Widerſacher zu bedienen. Marcus weiß von einer ſolchen Berufung Jeſu auf das Zeugniß ſeines Vorläufers noch gar Nichts; eben ſo viel wiſſen Lukas und Matthäus davon, und wenn ſie öfter als ihr Vorgänger den Herrn auf den Täufer zurückſehen laſſen, ſo iſt ihre Anſchauung immer nur noch die, daß Jeſus die Erſcheinung und das Werk ſeines Vorläufers überhaupt als die Weiſſagung und Vorausſetzung ſeines Werkes bezeichnet habe. Dieſe in der Gemeinde zur Herrſchaft gelangte Anſchauung hat erſt die apologetiſche Richtung des vierten Evangeliſten bis zu jener peinlichen Beſtimmtheit fortgetrieben, wo ſie zur Anſicht geworden iſt, Jeſus habe ſich auf ein ſpecielles, ihn perſönlich betreffendes Zeug-

nem Evangelium geſprochen würde, wo uns ſo viele Doppelgänger begegnen. Dießmal erklärt ſich uns aber die Doppelheit eben ſo, wie wir es ſpäter gewöhnlich finden werden: nämlich aus der Abhängigkeit des Matthäus von der Schrift eines Andern. Marcus hat ihm die Worte der himmliſchen Stimme gegeben und nachdem er einmal die Weiſſagung, die ihnen zu Grunde liegt, in dem Sinne angebracht hatte, den ſein Vorgänger vorſchrieb, konnte er ſie ſehr leicht als den Fingerzeig auf eine andre Seite des meſſianiſchen Werkes, die er ſpäter auch darin abgebildet fand, auf eigne Hand anbringen. Er that es C. 12, 17.

niß berufen und ſich wirklich berufen können. Darum muß nun der Täufer der vollendete Theoretiker und Chriſtologe werden, darum mußte endlich ſein Zeugniß, damit es nicht bloß als ſubjective Theorie erſcheine, göttlich beglaubigt ſeyn und dieſe höchſte Beſtätigung erhält es, wenn Gott ſelbſt dem Täufer die Perſon zeigt, von der er zeugen müſſe. So iſt es gekommen, daß die wunderbare Erſcheinung für den Täufer beſtimmt wird.

Die Synoptiker ſtehen nun allein, um ohne fremde Einmiſchung ihren Zwieſpalt untereinander zu ſchlichten. Jetzt erſt können wir die Unbefangenheit des Marcus und Lukas — deſſen Vorgeſchichte wir hier ſo gut wie er ſelbſt vergeſſen dürfen — angemeſſen würdigen. Sie laſſen den Täufer nicht ſo intereſſirt verſichern, er habe vor der Taufe Jeſum nicht als den Meſſias gekannt, denn ſie wiſſen auch nachher Nichts davon, daß er ſo beſtimmt von Jeſus gezeugt habe. Ihre Anſchauung iſt nur auf Jeſum gerichtet: der Herr kommt zur Taufe, empfängt ſie und erblickt nach der ausdrücklichen Bemerkung des Marcus die wunderbare Erſcheinung, daß der Geiſt auf ihn herabkommt; ihr Bericht hat alſo daſſelbe Intereſſe, denſelben Inhalt, wie der des Matthäus und dieſer weicht nur darin von ihnen ab, daß er dem Täufer die Kenntniß von der Meſſianität Jeſu zuſchreibt und ihn derſelben gemäß handeln läßt.

Wie iſt denn nun der Täufer zu dieſer Einſicht gekommen? Oder ſollen wir auch das erſt wieder ins Reine bringen, daß er dieſe Einſicht hatte? Faſt wäre es nothwendig, wenn wir ſehen, wie de Wette ſich noch apologetiſch windet und ſagt, in den Worten des Täufers „liege keineswegs, daß er Jeſum geradezu als den Meſſias anerkenne*).“ Beſtimmter aber konnte er Jeſum nicht als den Meſſias begrüßen, als wenn er ſagt, er habe es vielmehr nöthig, von ihm getauft zu werden; denn wer allein hat eine kräftigere Taufe, wer anders als derjenige, der mit der Geiſtestaufe kommt? Jeſus geht auch völlig auf dieſe Anerkennung ein: jetzt laß einmal, ſagt er, d. h. nachher kannſt du Alles thun, was du mir als dem Meſſias ſchuldig zu ſeyn glaubſt.

*) 1, 1, 33.

Der Täufer erkannte alſo Jeſum als Meſſias, als er zu ihm zur Taufe kam, wie er aber zu dieſer Einſicht gelangte, iſt unmöglich zu ſagen. Neander ruft uns zwar zu*): „Vergegenwärtigen wir uns die Erſcheinung Chriſti, der mit dem Ausdrucke heiliger Andacht und himmliſcher Ruhe betend vor Johannes ſtand" — doch es iſt unnöthig das Andere noch abzuſchreiben, daß ſich nämlich in der Seele des Täufers alle Erinnerungen an das frühere Leben Jeſu aufſchloſſen. Neander will uns ja nicht ſagen, wie der Täufer Jeſum als Meſſias erkannte. dieſe Bekanntſchaft beider Männer ſetzt er ſchon voraus, er will es uns vielmehr nur erklären, warum der Täufer ſich weigerte, Jeſum zu taufen. Wir wiſſen aber Nichts davon, und können Nichts davon wiſſen, daß beide Männer ſchon vorher einander bekannt waren, und der Täufer ſogar erwartete, Jeſus würde als Meſſias auftreten. Wir wollen wiſſen, wie der Täufer einen bis dahin ihm unbekannten Mann als den Meſſias begrüßen konnte. Vielleicht könnten wir dennoch Einen Theil des Räſonnements von Neander gebrauchen: war es vielleicht der „Ausdruck heiliger Andacht und himmliſcher Ruhe, mit welcher Jeſus betend vor ihm ſtand", was ſo ergreifend auf den Täufer wirkte, daß er in dieſem Manne den Meſſias erkannte? Wie wäre das möglich, da der Täufer Jeſum in demſelben Augenblicke, da er auf ihn zukommt, als den Meſſias begrüßt, alſo ſchon vorher, ehe Jeſus zum Stehen und zur andächtigen Vorbereitung für den Taufact kommen kann.

Ha! willkommen, Apologet einer beſſern Zeit, die den heiligen Text doch noch nicht ſo ſehr verzwickte und dem Buchſtaben noch zuweilen die Ehre gab! Deine Worte ſind Balſam für die Wunden, welche die moderne Gläubigkeit uns in dem Texte beigebracht hat. Ha! wie wir frei wieder aufathmen und froh ſind, aus dieſen Windungen und Krümmungen des neueren apologetiſchen Hohlweges, wo wir uns überall drücken und ducken und wund ſtoßen mußten, heraus zu ſeyn. Johannes wußte noch

*) a. a. O. p. 66.

nicht, ſagt Bengel*), daß Dieſer Chriſtus ſey. Indeſſen in dem erſten Augenblick, da er Jeſum ſieht, wird er von der Sympathie, die ihn ſchon im Mutterleibe anzog, ergriffen und ſchließt er aus ſeinem huldvollen Ausſehen, dieſer müſſe der Meſſias ſeyn. Brav, das iſt doch wenigſtens die richtige Diſtanz, in welcher beide Männer ſtanden, als Johannes erkennt, wer der ankommende Täufling ſey; wie aber der Täufer zu dieſer Erkenntniß kommt, bleibt uns noch immer ein Geheimniß, da wir nicht begreifen können, wie er auf den erſten Anblick ſehen konnte, dieſe ihm bis dahin unbekannte Perſon, mochte ihre Erſcheinung noch ſo huldvoll ſeyn, ſey der Erwartete.

Das Geheimniß wird ſich uns vielleicht löſen, wenn wir hören, wie Jeſus das Bedenken des Johannes und ſeine Weigerung, ihn, den Meſſias zu taufen, beſeitigt.

3. Die abſtracte Nothwendigkeit der Taufe Jeſu.

Laß jetzt, antwortet Jeſus, denn ſo gebührt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen; nämlich mir, ſie zu erfüllen, und dir, mich nicht zu hindern.

Die frühere dogmatiſche Anſicht wurde ſchon dadurch in Verlegenheit geſetzt, daß Jeſus ſich überhaupt einer Taufe unterzog, die mit der Anerkennung der Sündhaftigkeit, mit einem Sündenbekenntniß verbunden war und den Glauben an den Zukünftigen von den Täuflingen verlangte. Jeſus hat zwar auf alle Bedenken im voraus geantwortet, wenn er ſagt, weshalb er ſich der Taufe unterziehen müſſe; dem Apologeten kann aber die Antwort dennoch nicht genügen, da ſie die Frage einfach nur wiederholt und in einer allgemeinen Kategorie die Schwierigkeit verbirgt, aber nicht löſt. Die Frage bleibt immer noch dieſelbe: warum mußte Jeſus alle Gerechtigkeit ſo weit erfüllen, daß er ſich einer

*) Nondum scierat Johannes, hunc esse Christum. Interea, ut primum Jesum videt, ex sympathia illa, qua in utero commotus fuerat et ex aspectu gratiosissimo judicat, hunc baptismi candidatum esse Christum.

Taufe unterzog, die für ihn gar nicht beſtimmt ſeyn konnte, da er weder Sünden zu bekennen hatte, noch ſich zum Glauben an den Zukünftigen bekennen durfte, wenn er nicht den Schein hervorrufen wollte, als ſey er nicht ſicher, ob er es ſelber ſey.

Alſo herbei ihr apologetiſchen Heerſchaaren! Bengel hat Alles, was ihr an Gründen aufbringen könnt, erſchöpft, auf ſeinen allgemeinen Ausdruck gebracht und mit rühmenswerther Naivetät die Conſequenz gezogen. Die Nothwendigkeit und das Geziemende, ſagt er, hat in den göttlichen Rathſchlüſſen und Werken einen außerordentlichen weiten Umfang*); d. h. es iſt nichts Beſtimmtes unter dieſer Nothwendigkeit zu denken, ſie reicht ſo weit, daß ſie nicht umfaßt und auf vernünftige Geſetze zurückgeführt werden kann — kurz ſie iſt in ihr ſelbſt die reine Willkühr. Als ſolche kann ſie alle Geſetze umſtoßen und das Oberſte ins Unterſte verkehren. — Bengel ſagt es ſelbſt: „nach der beſtimmten Vorſtellung von der Gerechtigkeit müßte es nothwendig ſcheinen, daß Johannes von Jeſus getauft würde, gemäß dem allgemeinen Umfang der Gerechtigkeit iſt die Sache umgekehrt“**). Wenn es aber gar keinen beſtimmten Grund gab, weshalb ſich Jeſus taufen laſſen mußte, wenn es zwiſchen ſeiner Perſönlichkeit und der Johannestaufe gar keine innere, vernünftige Beziehung gab, ſo war ſeine Taufe eine leere Förmlichkeit, die für ihn ſelbſt weder Sinn noch Grund hatte. Auch dieſe Conſequenz hat Bengel gezogen***).

Auf die Formel: „nicht um ſeinetwillen“ hat ſich Jeſus taufen laſſen, kommen alle apologetiſchen Ausführungen dieſes Punctes zurück. Selbſt Strauß hat ſich in das Gewebe der Apologetik hineinziehen laſſen, wenn er die Nachricht bei Juſtinus willkommen heißt, „welcher zufolge es jüdiſche Erwartung war, daß der Meſſias durch den ihm vorangehenden Elias ge-

*) Decentia in divinis consiliis et operibus admiranda latissime patet.

**) Pro particulari justitiae intuitu Johannes videretur baptizandus a Jesu: pro universo justitiae ambitu conversa res est.

***) Non sibi baptizatus est Christus.

ſalbt und dadurch unter ſeinem Volke werde eingeführt werden" und nun behauptet, „als dieſe Salbung konnte Jeſus die Taufe des Johannes betrachten und ſich eben als Meſſias derſelben unterwerfen"*). In dieſem Falle, wenn es wirklich die Art Jeſu geweſen wäre, jüdiſche Erwartungen ſo ſtreng zu nehmen und ſich von ihnen binden zu laſſen, hätte er es wenigſtens ausſprechen müſſen, daß er ſich in einem ganz andern Sinne taufen laſſe als die Gläubigen, welche in dieſer Taufe die Hinweiſung auf den Kommenden und ein Werk der Buße ſahen. Er hätte es ſchlechterdings ſagen müſſen, daß die Taufe in der unendlichen Bedeutung, die ſie für die Andern hatte, ihn Nichts angehe. Was es aber mit jener jüdiſchen Erwartung, von der Juſtinus ſpricht, für eine unglückliche Bewandtniß habe, daß ſie zur Zeit Jeſu keinem Juden bekannt geweſen ſey, haben wir in der Kritik des vierten Evangelium auseinander geſetzt**). Und dann haben wir den Widerſpruch, der darin liegen würde, wenn Jeſus mit dem vollen Bewußtſeyn ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung ſich einer Taufe unterzogen hätte, die auf den Kommenden erſt hinwies, in der Art gelöſt, daß wir zeigten, die Johannestaufe ſey mit der meſſianiſchen Erwartung keineswegs in dieſe enge Beziehung geſetzt geweſen.

Es bliebe ſomit nur der Anſtoß, daß Jeſus, der ſündloſe, zu einer Taufe ging, welche zur Buße rief, alſo für Sünder beſtimmt war. Wird der Apologet vielleicht dieſen Anſtoß beſeitigen? O er kann Alles!

„Zur Umkehr, ſagt Hoffmann***), rief die Johannestaufe Alle, die das Geſetz verlaſſen, zur bloßen (!) feierlichen Erklärung, daß er das Geſetz halten wolle, den Einzigen, der nichts Böſes gethan hatte." Aber auch dieſe Erklärung des Wollens wäre nur eine leere Förmlichkeit, wenn ſie nicht die ernſthafteſte Möglichkeit des Böſen, eine Möglichkeit, welche in dieſem ernſten Sinne der Apologet läugnet, zur Vorausſetzung hatte. Und wem erklärte denn

*) L. J. I, 434. 435.
**) p. 13. 17.
***) L. J. p. 301.

Jeſus dieſen ſeinen Willen, das Geſetz zu halten? Gott? Der ins Herz ſieht? Sich ſelbſt? Kannte er nicht ſeine Sündloſigkeit? Den Menſchen? Nimmermehr! Von demjenigen, den Niemand einer Sünde zeihen kann, durfte auch kein Menſch fordern, daß er ſeinen bloßen Willen, das Geſetz zu halten, zumal bei einer Gelegenheit erklären ſolle, die ſo unpaſſend wie nur möglich gewählt wäre. Denn entweder würde dann auf Jeſum der Schein fallen, er bedürfe auch der Buße, oder eine bedeutungsvolle Handlung hätte um einer ſo vermeſſenen und unzeitigen Forderung willen zur leeren Formalität herabgewürdigt werden müſſen.

„Zum Begriff des göttlichen Rechts (δικαιοσύνη), fährt Hoffmann fort, gehört auch die Erfüllung deſſen, was Gott forderte.“ Als wäre das nicht eben die Schwierigkeit, wie von Jeſus eine Handlung gefordert werden konnte, die ihm nicht ziemte.

Macht der Apologet — Hoffmann thut es nicht — wirklich den Verſuch, in den Begriff der Decenz dieſe Forderung aufzunehmen, ſo kommt er zu jener gedankenloſen Erweiterung des göttlichen Rechts, bei der ſich Nichts mehr denken läßt und die wir bei Bengel hinreichend kennen lernten.

Weiter! Als „das Meſſiasgefühl ſich zum klaren Bewußtſeyn heraufgebildet hatte, mußte die Forderung ſein heiliges Gemüth anſprechen, Nichts anders als nach dem Willen ſeines Vaters zu thun, nicht früher aus der Stille hervorzutreten, als wenn er gerufen werde. Dieſen Ruf erhielt er bei der Taufe. In ſofern iſt ſie Einweihung Jeſu zu ſeinem Amte.“ Nun wohl! dann hätte Jeſus dieſe Forderung bald genug vergeſſen. Wenn er zu der Taufe ging, von der er noch nicht wiſſen konnte, daß ſie die Einweihung zu ſeinem Amte werden würde, ſo war er vor dem göttlichen Ruf hervorgetreten. Er hätte ſehr voreilig gehandelt, denn nach dem übereinſtimmenden Bericht der Synoptiker erſcheint das Wunder, welches aus der Taufe die Einweihung zu ſeinem Amte macht und ihn den göttlichen Ruf vernehmen läßt, „auf eine für Jeſum unvorhergeſehene Weiſe“*).

*) Weiße, ev. Geſch. I, 275.

„Es bedurfte, ſetzt der Apologet ſeinen aprioriſchen Bau weiter fort*), einer Beglaubigung ſeines innern Meſſiasbewußtſeyns durch eine Thatſache.“ Die Taufe iſt alſo immer noch nicht der Zweck, um deſſentwillen Jeſus zu Johannes kam, ſondern ſie iſt nur mechaniſche Gelegenheit für das Wunder, welches Jeſum ſeiner Sache erſt gewiß machen ſollte, und er ſelbſt wurde mechaniſch ohne innern Zweck und Trieb, ohne eine innere Beziehung zu ihr hingezogen.

Der Apologet conſtruirt immer kühner fort: „Die Anſchauung (des Taufwunders) durfte Jeſu nicht allein werden, ſie mußte einen Zeugen haben, deſſen Zeugniß zur Stärkung für Jeſum ſelbſt diente.“ Alſo Jeſus gehörte zu jenen ſchwachen Charakteren, die nicht eher ihrer ſelbſt und ihrer wahren Beſtimmung ſicher ſind, als wenn ſie ein Anderer in ihrer Ueberzeugung beſtärkt, andererſeits der Täufer wurde als ein Mittel in die Sache hineingezogen, welches jenen „Vertrauten“ gleicht, die in manchen Schauſpielen nur dazu da ſind, um dem Helden in ſchwachen Stunden beizuſpringen.

Hören wir nun noch den Apologeten ſagen**): „der von Geburt an in Jeſu vorhandene und wirkende Geiſt konnte für ſich noch keine Bürgſchaft für die Vollendung des Erlöſungswerkes geben,“ ſo iſt die Blasphemie vollendet und wir wiſſen ſo wenig als vorher, wie Jeſus ohne das Gefühl der Sündhaftigkeit zur Taufe gehen konnte, da er es vorher nicht wußte, daß ſie für ihn in ganz anderer Weiſe wie für die Uebrigen wichtig und bedeutend werden ſollte.

In ihrer letzten Reinheit wird die apologetiſche Kategorie, unter welche die Taufe Jeſu gegen alle gefährlichen Folgerungen in Sicherheit gebracht werden ſoll, die der „Weihung“***). Wie wäre es aber dem Apologeten im Gedränge der Widerſprüche in den evangeliſchen Berichten möglich, auch nur Einmal eine Kategorie rein durchzuführen! Wir müſſen erſt ſeine Darſtellung

*) Hoffmann, a. a. O. p. 302.
**) Ebend. p. 303.
***) Neander, a. a. O. p. 63.

von ihrer Verwirrtheit befreien und auf den einfachen Ausdruck zurückbringen. „Das Gewisse bei aller Verschiedenheit der Berichte ist das zum Grunde liegende Thatsächliche, daß Johannes durch eine bei der Taufe ihm gewordene Offenbarung bewogen wurde, Jesus als Messias einzuweihen“*). Es sey — geschieht es doch in dieser Frage zum letztenmal — wir wollen uns noch einmal zum vierten Evangelisten zurückschleudern lassen: wenn aber nach dessen Bericht die Taufe selbst erst die Gelegenheit und der Anlaß für jenes Zeichen war, welches den Täufer Jesum als den Messias kennen lehrte, wie kann dasselbe Zeichen ihn schon oder — bei solchem Widerspruche sind alle Worte gleich — erst bewegen, Jesum zu taufen und als Messias einzuweihen? Die Taufe selbst ist die Einweihung und wie kann diese durch ein Wunder bedingt seyn, das erst während ihres Verlaufes oder — wie es die Synoptiker bestimmen, die allein darüber etwas Genaueres angeben — nach der Taufe geschah?

Geben wir nun der Kategorie der Weihung ihre reine Einfachheit, so ist die Schwierigkeit, welche die Apologetik umgehen will, so wenig umgangen, daß sie noch in ihrer ganzen Fürchterlichkeit dasteht. Denn was geweiht wird, ist vorher noch mit dem Profanen in Verwicklung gewesen und wird nur aus dem Zusammenhang desselben herausgehoben, war also vorher noch mit Unreinem behaftet.

Und wußte denn Jesus als er zum Täufer kam, daß die Taufe seine „Weihung“ für das messianische Werk werden würde? Er weiß es nach dem evangelischen Berichte noch nicht: wenn er also nicht mit demselben Bedürfnisse wie alle Andere zur Taufe ging, so wissen wir es auch nicht, welche Nothwendigkeit ihn dazu trieb.

Die Apologeten wenigstens haben es uns nicht gesagt. Aber sehen wir doch nur alle ihre Räsonnements, ihr „es mußte, es bedurfte, es ziemte sich u. s. w.“ noch einmal an: hätten sie uns wirklich nicht das Räthsel gelöst? Ist ihre Verlegenheit nicht Lehre genug? Was verlangen wir mehr? Denselben Anstoß,

*) Neander, a. a. O. p. 69.

welchen der neuere Apologet darin findet, daß Jeſus in gleicher Weiſe wie alle Andere zur Taufe gegangen ſeyn ſoll, empfand auch ſehr bald die Gemeinde, als ihre Anſchauung von dem Herrn eine Form angenommen hatte, mit welcher die Nachricht, daß ſich Jeſus der Taufe unterzogen habe, in Colliſion kommen mußte, und mit denſelben Kategorieen: „es ziemte ſich, es bedurfte," die wir noch heute in den apologetiſchen Schriften leſen, verſuchte man ſchon damals den Anſtoß zu beſeitigen. Dem ſpäteſten der Synoptiker war es vorbehalten, jenem Befremden zum Worte zu verhelfen, und der einzigen Perſon, die in der plaſtiſchen Darſtellung dazu gegeben war, legt er es in den Mund. Johannes muß ſich nun befremdet fühlen, daß Jeſus zu ihm zur Taufe komme, und damit er darin einen Anſtoß finden konnte, mußte er nun auf einmal Jeſum als den Meſſias kennen. Dennoch — Matthäus lieſt es ja in der Schrift des Marcus — dennoch muß es zur Taufe kommen, Jeſus muß alſo nothwendig jenen Anſtoß beſeitigen und er gibt nun die göttliche Verordnung als den Grund an, weshalb er dießmal ſeiner meſſianiſchen Herrlichkeit ſich begeben müſſe, d. h. einen Grund, der völlig unbeſtimmt iſt und den Schein hervorbringt, als habe ſich Jeſus der Taufe nur formell unterzogen, weil es ſich zieme, daß er alle Gerechtigkeit erfülle. Freilich müſſen wir hinzuſetzen, Matthäus hat dieſem Grunde noch den beſten Klang gegeben, weil er ihn in einer Unbeſtimmtheit hält, welche am eheſten noch beſtimmt klingt: dem Pragmatismus der ſpätern Apologeten hat er es überlaſſen, jene beſtimmteren Reflexionen aufzuſtellen, die wir in ihrem abentheuerlichen und zum Theil fürchterlichen Charakter haben kennen lernen.

4. Der innere Zweck der Taufe Jeſu.

Nun uns der Reflexions-Standpunct des vierten Evangeliſten und des Matthäus nicht mehr hindern kann, dürfen wir es wagen, die Taufe in jene innere Beziehung zur Perſon Jeſu zurückzuverſetzen, in welche ſie der Urevangeliſt geſetzt hat, wenn er den Herrn gleichwie alle Andere zum Täufer gehen läßt. „Es gibt keinen geſchichtlichen Grund, der uns beſtimmen könnte, in

Jesus ein anderes Motiv zum Verlangen nach der Taufe als in allen andern Täuflingen vorauszusetzen.“ Die Sündlosigkeit Jesu kann uns auch kein Bedenken erregen, da sie keineswegs so abstract zu denken ist, daß ihm alles persönliche Gefühl und Bewußtseyn der Sünde fremd gewesen sey. Daran ist zwar unbedingt festzuhalten, daß der Herr die Möglichkeit der Sünde in ihm nie zur wirklichen Sünde fortgehen ließ, aber, um wirklich Erlöser zu seyn, ja wenn er auch nur des Mitleids mit dem Elend des menschlichen Geistes fähig seyn sollte, mußte er die Last der Sündhaftigkeit als seine persönliche Beschwerde erfahren haben. Ueberhaupt, je größer ein Geist ist, um so tiefer erfährt er in sich den allgemeinen Gegensatz, der die Menschheit bewegt: wer nun am höchsten steht und die höchste Kraft der Reinheit in sich trägt, muß auch im tiefsten Innern jenen Gegensatz erfahren und eben dieses Gefühl des Gegensatzes und der Sündhaftigkeit war es, was Jesum zur Taufe des Johannes trieb.

In dieser Entwicklung war auch diejenige des messianischen Selbstbewußtseyns Jesu mitgesetzt und bis zu jenem kritischen Puncte fortgeführt, wo immer die allmählige Entwicklung mit Einem Schlage ihr Resultat erreicht. Geht Christus mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit zur Taufe des Johannes, so ist das ein Zeichen, daß sein messianisches Selbstbewußtseyn noch in der allmähligen Entwicklung begriffen war, zugleich aber der Beweis, daß sein Selbstbewußtseyn in größerer Bewegung war, sich in heftigen Kämpfen bewegte und dem Resultat, der letzten Vollendung entgegendrängte — der Schlag, der die Reife brachte, war die Taufe. Wenn dasselbe Motiv Jesum, wie alle Andere zu ihr führte, so wurde doch „die Ceremonie im Augenblicke ihres wirklichen Geschehens und nach diesem Augenblicke für ihn etwas Anderes als für jene Uebrigen.“ Religiösen Ceremonieen können sich Geister der verschiedensten Art unterziehen und Alle dabei von derselben Idee der Handlung getroffen werden; aber die Art und Weise, die Intensität, mit der sie von der Idee berührt werden, wird in ihnen eine verschiedene seyn. Der höher stehende Geist wird gewaltiger ergriffen und je höher er steht, um so tiefer wird sich ihm die Idee aufschließen. So war es nun wirklich im Mo-

ment der Taufe, daß in dem Selbſtbewußtſeyn Jeſu der innere Gegenſatz, der der tiefſte von der Welt iſt, dieſer Gegenſatz, der nach tauſendjährigen Kämpfen zuerſt in der Taufe des Johannes in Einen ſymboliſchen Act zuſammengefaßt war, ſich entſchied und in das Bewußtſeyn des abſoluten Sieges auflöſte. Dieſe Gewißheit des Sieges vollendete das Bewußtſeyn Jeſu von ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung.

Die wunderbare Erſcheinung des herabkommenden Geiſtes — das iſt nun gewiß — bezog ſich nur auf Jeſum, konnte ſich nur auf ihn beziehen, da ſie nur die Objectivirung deſſen, was in ſeiner Seele vorging, für die innere geiſtige Anſchauung iſt*).

Recht ſchön! wenn ſich nicht neue Zweifel erhöben und auch dieſe Auffaſſung des Widerſpruchs mit der Vernunft und mit dem bibliſchen Bericht geziehen werden müßte.

5. Zweifel an der hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit des bibliſchen Berichts.

Eine andere Auffaſſung außer derjenigen, welche das Motiv, das Jeſum zur Taufe trieb, in ſeinem perſönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit ſieht, kann vor dem Richterſtuhl der Vernunft und Sittlichkeit nicht beſtehen. Jede andere, welche die Taufe für Jeſum zu einer bloßen Formalität macht, müßte zur Anklage führen, daß Jeſus mit einem ſo ernſten Act, wie die Johannestaufe war, eine unſittliches Spiel getrieben habe. Dieſen übeln Folgen der Apologetik hat die zuletzt angeführte Auffaſſung vorgebeugt, und doch iſt ſie noch apologetiſch in dem Sinne, daß ſie um eines beſondern Intereſſe's willen in ihrer Durchführung plötzlich Halt macht und bis in den Mittelpunct ſowohl der Sache ſelbſt als des Berichts nicht fortzuſchreiten wagt.

Sie will „unter keiner Bedingung einen Begriff der Sündloſigkeit Jeſu gelten laſſen, durch welchen ein innerer Seelenkampf ſolcher Art ausgeſchloſſen würde, in welchem auch das Böſe als lebendige geiſtige Potenz gegenwärtig iſt“**), allein

*) im Weſentlichen die Anſicht Weiße's, ev. Geſch. I, 278.

**) Weiße, I, 280.

wenn ſie behauptet, dieſe Potenz brauchte nicht einmal „zur bloß innerlichen Actualität des nicht in äußerliche That und Handlung eingehenden Willens zu werden" — was iſt dann Jeſus anders als immer noch das Geſpenſt der Apologetik! Eine Möglichkeit, die nicht einmal innerlich die unwiderſtehliche Dialektik, die ſie zur Wirklichkeit führt, ja als die an ſich ſeyende Wirklichkeit beweiſt, erfahren kann, iſt nicht werth, Möglichkeit genannt zu werden. Ein Kampf, „in welchem der Sieg von vornherein entſchieden iſt," iſt für den, der im Anfange ſchon ſo ſehr Sieger iſt, daß der Gegenſatz „in ſeiner Seele keine Stätte finden kann," kein Kampf mehr, ſondern ein Spiel, das ihn nicht innerlich berührt.

Dieſe Auffaſſung muß deshalb immer noch wie die Apologetik einen Anſtoß darin finden, daß Jeſus zur Taufe ging — denn konnte er es wohl thun, wenn das Gefühl der Sündhaftigkeit in ihm nicht das ernſthafteſte und realſte war? — und dieſen Anſtoß dadurch beſeitigen, daß ſie der Johannestaufe eine möglichſt weite Unbeſtimmtheit gibt. „Das Moment des Sündenbewußtſeyns und des Bedürfniſſes einer Befreiung von dem Bewußtſeyn der Sünde braucht nicht, ſagt Weiße, als ein dogmatiſch feſtgeſtelltes Formular der Johannestaufe gedacht zu werden." Was brauchen wir zu wiſſen, ob oder was für ein Formular Johannes bei ſeiner Taufe benutzte oder von den Täuflingen herſagen ließ, wenn es ſo gewiß iſt, daß ſeine Taufe als ein Act der Buße galt! Völlig ſtumm wird die Handlung nicht geweſen ſeyn, wenn ſie aber auch, wie ſehr wahrſcheinlich iſt, ein Bekenntniß einzelner Sünden nicht forderte, war ſie deshalb weniger ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit überhaupt? Quälen wir uns doch nicht mit Worten, bei denen ſich Nichts denken läßt: Jeſus wenigſtens, wenn er zur Taufe der Buße ging, wird die Anerkenntniß des Motivs, das ihn dazu bewog, nicht mit dieſen Ausflüchten des Apologeten verclauſulirt haben.

Auch der Bericht von der wunderbaren Erſcheinung des Geiſtes kann dieſe Anſicht noch nicht rein anerkennen. Weiße muß behaupten, was Marcus „berichte, wolle er zunächſt (!) für nichts Anderes, als für einen ſubjectiven Vorgang in der Seele des göttlichen Täuflings gehalten wiſſen." Geht er aber

ſo weit und erklärt er „dieſe Erzählung in ihrer urſprünglichen Geſtalt — bei Marcus — für die vielleicht wörtlich treue Relation einer Aeußerung, die Jeſus ſelbſt über das, was im Augenblick ſeiner Taufe durch Johannes in ihm vorgegangen war, gethan haben mag“*) — ſo halten wir ihn bei ſeinem Worte feſt. Kann wohl Marcus deutlicher zu erkennen geben, daß er den Vorgang für eine äußere Erſcheinung gehalten wiſſen wolle, als wenn er ſagt: „Jeſus ſah“ oder wenn er gar ſagt: „es kam eine Stimme vom Himmel“ — φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ — ? Sie kam von dem Himmel, den Jeſus geöffnet ſah. Welche Quälerei! Dieſelbe Quälerei der menſchlichen Sprache, der Vernunft und des bibliſchen Berichts, die endlich herauskommen muß, wenn man die Worte des Berichts ernſtlicher faßt und nun wie Hoffmann ſagt**): „der Vorgang ſey als geiſtiges Schauen, als innere Wahrnehmung einer wirklich geſchehenden Thatſache zu faſſen.“ Wenn es geſchehende Thatſache war, wie kann ſie bloß auf die innere Wahrnehmung beſchränkt werden, da ihre Elemente — das Geöffnetwerden des Himmels, die Herabkunft des Geiſtes in einem äußern Symbol und die himmliſche Stimme — ſämmtlich der Aeußerlichkeit angehören, ſie ſelbſt alſo auch dem äußern Mittel der Wahrnehmung ſich dargeſtellt haben muß. Lukas hat den Bericht ſeines Vorgängers vollkommen richtig erklärt, wenn er ſagt (Luk. 3, 22.), der heilige Geiſt ſtieg „in leiblicher Geſtalt“ wie eine Taube auf Jeſum herab — nun, wenn das Subſtrat dieſer ſymboliſchen Erſcheinung ein leibhaftiges war, dann wiſſen wir nicht, welchen ſtärkern Ausdruck der Theologe verlangt, um ſich zum Geſtändniß bewogen zu finden, daß die Evangeliſten von einer äußerlich wahrnehmbaren Erſcheinung ſprechen wollen.

Der Apologet hat es aber ſelbſt zu verantworten, wenn wir mit dem Zweifel nun Ernſt machen. Warum hat er uns denn den gefährlichen Punct gezeigt, an welchem der Bericht den Keim ſeiner Auflöſung beſitzt? Warum hat er uns den Bericht ſchon ſo

*) Weiße, I, 473. 474.
**) a. a. O. p. 304.

weit aufgelöſt, daß wir in ihm nicht mehr eine äußere Wahrnehmung ſehen können? Sind wir etwa daran ſchuld, daß die Auflöſung ſich nun vollendet und der Wurm des Zweifels weiter frißt? Steht es einmal feſt, daß die Evangeliſten ein inneres Geſicht in die Wahrnehmung einer äußeren Erſcheinung verwandelt haben, ſo kann dieſelbe Kraft, welche dieſe vermeintliche Verwandlung bewirkte, eben ſo gut von vornherein das Ganze erzeugt haben. Daß der heilige Geiſt in der Geſtalt einer Taube erſcheinen könne, iſt aber ſo unmöglich, daß der ganze Bericht von der wunderbaren Erſcheinung fällt, wenn dieſer Hauptbeſtandtheil derſelben nicht mehr beſtehen kann. Oder wollte man annehmen, als für die „innere geiſtige Anſchauung" Jeſu dasjenige, was in ſeiner Seele vorging, ſich zu einem Geſichte objectivirte, ſey ihm der heilige Geiſt im Bilde einer Taube erſchienen, ſo müßte der Apologet behaupten, Jeſus habe den heiligen Geiſt in einem Symbol angeſchaut, welches ſonſt nur die Rabbiner kennen und dieſe aus der orientaliſchen Symbolik, welcher die Taube als das Bild der lebenden Naturkraft galt, überkommen haben. Wir wiſſen nicht einmal, ob ſchon zur Zeit Jeſu die Taube zum Symbol des heiligen Geiſtes erhoben war, denn die jüdiſchen Schriften, in denen wir dieſe Vergleichung finden, ſind ſpäteren Urſprungs: Jeſus müßte alſo am Ende ſelbſt dieſe Combination der heidniſchen Symbolik mit dem jüdiſchen Sprachgebrauch, der dem Geiſt Gottes ein brütendes Schweben über den Lebenskeimen des Irdiſchen zuſchrieb (I Moſ. 1, 2.), gemacht haben. Aber im Augenblick der Taufe, wo er an ganz andere Dinge denken mußte, wie wäre ihm da eine ſo weitläufige Combination auch nur möglich geweſen? Nein! dergleichen wird immer erſt ſpäter einer Gemeinde und einem Schriftſteller möglich, wenn es darauf ankommt, eine allgemeine Anſchauung, die ſich allmählig feſtgeſetzt hat, zu geſtalten und durch dieſe Geſtaltung zur Gewißheit zu bringen. Denn das heißt erſt in einer religiöſen Gemeinde Gewißheit, wenn eine allgemeine Vorausſetzung zur Form einer einzelnen Thatſache fortgebildet iſt.

Niemand wußte in der Gemeinde, wann und wie der Herr in der Ueberzeugung von ſeinem Berufe aufgetreten oder wie er

überhaupt zu dieſer Gewißheit ſeiner Beſtimmung gekommen iſt. Als aber allmählig neben dem Glauben an den Opfertod und die Auferſtehung des Erlöſers das Intereſſe an ſeiner Lebensgeſchichte ſich bildete, verlangte es die Abrundung der geſchichtlichen Anſchauung, daß man auch den Anfang des Heils erwies, d. h. den Zeitpunct fixirte, wo der Herr aus der Verborgenheit hervortrat und an ſeine Aufgabe ging. Aber wo lag dieſer Anfangspunct? Niemand wußte es, oder vielmehr Jedermann: war es nicht nach dem Geſetz, welches deutlich genug im A. T. zu leſen war, der Augenblick, wo Jeſus wie die Propheten von der göttlichen Stimme gerufen und ſeiner Beſtimmung gewiß wurde, der Augenblick, wo auf ihn wie auf die Propheten der Geiſt Gottes kam*)? Mußte er nicht eben ſo wie die göttlichen Boten in der Zeit des A. T. durch ein Geſicht berufen, eingeweiht und für ſeine Aufgabe geſtärkt werden? Dabei verſtand es ſich von ſelbſt, daß Jeſus in dieſem Geſichte die Stimme hören mußte, die in den Weiſſagungen des A. T. (Pſ. 2, 7. Jeſ. 42, 1.) ihn ſchon als den Sohn Gottes und als den Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens proclamirt hatte. Wenn endlich der heilige Geiſt in einem Geſichte auf Jeſum herabkommen ſollte, wenn es dieſem oder vielmehr der Anſchauung der Gemeinde bis zur Sichtbarkeit gewiß werden ſollte, daß der Geiſt auf ihn herabgeſtiegen ſey, ſo mußte er eine ſichtbare Geſtalt annehmen, ſo daß alle Zweifel in voraus niedergeſchlagen waren. Das Bild und die Geſtalt konnte für den Geiſt, wenn es nur auf ſein Niederſteigen vom Himmel zur Erde ankam, keine paſſendere als die eines Vogels ſeyn, aber welches Vogels war ungewiß und dem Schriftſteller, der zuerſt dieſe Anſchauung ins Einzelne ausarbeitete, überlaſſen. Der Schriftſteller, deſſen Combination in die Schrift des Lukas und Matthäus und, wie wir aus dem vierten Evangelium ſehen, endlich in den Glauben der Gemeinde über-

*) Auf eine einzelne meſſianiſch erklärte Stelle des A. T. (z. B. Jeſ. 11, 2, wo der Geiſt Jehova's auf dem Meſſias ruht) brauchte man dabei nicht einmal zu reflectiren, da dieſe beſtimmte Anſchauung im A. T. ſelbſt nach der allgemeinen, daß auf die Propheten und die göttlichen Geſandten bei ihrer Berufung der Geiſt Jehova's kommt, gebildet iſt.

ging, konnte von einer jüdiſchen Vergleichung, er konnte von der heidniſchen Anſchauung, welcher die Taube ein heiliger Vogel war, ausgehen: wir wagen es nicht zu beſtimmen, da in dergleichen Combinationen ſo viel Laune des Zufalls mitſpielt; wir verlieren auch Nichts, wenn wir in dieſer Frage nicht zu entſchiedener Gewißheit kommen: genug die Taube wurde zum Symbol für die Erſcheinung des heiligen Geiſtes.

Wir haben kein Intereſſe, den Bericht von der Taufe Jeſu zu bezweifeln, da wir durchaus keinen Anſtoß darin finden können, wenn Jeſus, der als des Menſchen Sohn der Menſchheit angehörte und ihren Kämpfen und Beſchwerden nicht fremd blieb, zur Taufe ging. Der Apologet müßte ſich von einer drückenden Laſt befreit fühlen, wenn es ihm möglich wäre, jenen Bericht los zu werden, da es ihm nach ſeinen Vorausſetzungen unerklärlich ſeyn muß, wie Jeſus einer ſolchen Ceremonie ſich unterziehen konnte. Der Wahrheit, der Menſchheit und Jeſu ſelbſt geben wir die Ehre, wenn wir ihm das Gefühl der Sündhaftigkeit, welches ihm die Apologetik genommen hat, wiedergeben und zwar wenn wir es ihm nicht als lebloſen Schein wiedergeben: ein Stein, ein Geſpenſt kann ohne dieß Gefühl ſeyn, welches gerade in den höchſten Geiſtern das Tiefſte iſt, ein Menſch aber, der durch die Gewalt ſeiner Innerlichkeit der Weltgeſchichte eine neue Geſtalt gegeben hat, — nicht.

Ein dogmatiſches Intereſſe haben wir alſo gewiß nicht, wenn wir eine Notiz bezweifeln, die uns im Gegentheil willkommen ſeyn müßte, weil ſie Jeſum uns als Menſchen unter Menſchen zeigt. Es iſt etwas Stärkeres als das dogmatiſche Intereſſe, welches uns bewegt, den Zweifel bis dahin zu treiben, daß wir endlich einmal ernſtlich fragen, ob es denn wirklich andem iſt, daß Jeſus von Johannes getauft iſt.

„Das Factum dieſer Taufe, ſagt zwar Weiße*), gehört zu den der hiſtoriſchen Skepſis am wenigſten Raum gebenden Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte.“ Warum? „Es wird daſſelbe, antwortet Weiße, in ſämmtlichen Evangelien einſtimmig

*) ev. Geſch. I, 273.

berichtet.“ Dieſes der alten Apologetik angehörige Argument hat aber gegenwärtig alle Kraft verloren, da dieſe Einſtimmigkeit ihren Heiligenſchein eingebüßt hat. Lukas und Matthäus haben ja den Bericht aus dem Werk des Marcus abgeſchrieben, und hatte der ſpäte vierte Evangeliſt keinen ſeiner Vorgänger vor Augen, ſo war das Factum zu ſeiner Zeit ſo allgemein anerkannt, die Geſtalt, in welcher der heilige Geiſt erſchien, war ſo bekannt geworden, daß ihm die Hauptſache von dem allgemeinen Glauben der Gemeinde gegeben werden konnte. Dieſes Factum, fährt Weiße fort, „galt, wie die wiederholteſten Zeugniſſe uns deſſen verſichern, in der apoſtoliſchen Geſchichte — (welche iſt das?) — allgemein als der Moment, von welchem die evangeliſche Verkündigung der Thaten des Herrn zu beginnen hatte.“ Wir geſtehen offen unſre Unwiſſenheit: wir kennen kein einziges von dieſen Zeugniſſen. Kein einziges! Sollte vielleicht Weiße die Zeugniſſe der Apoſtelgeſchichte meinen, ſo ſagen wir wieder: wir kennen kein einziges, denn ein Schriftſteller, der in ſein Evangelium den Bericht und die damit verbundene Anſchauung aus der Schrift des Marcus aufgenommen hat, der alſo an dieſen Typus ſchon gewöhnt iſt, wird ihn in ſeinem ſpätern Werke nicht verläugnen. Wenn alſo Petrus z. B. Apoſtelgeſch. 1, 22 ſagt, der Herr habe von der Taufe des Johannes an ſeine Thätigkeit begonnen, ſo muß er ſo ſprechen, weil ihn der Verfaſſer des dritten Evangelium ſprechen läßt. Wir kennen kein einziges.

„Ein dogmatiſches Intereſſe, welches dazu verleitet haben könnte, dieſe Begebenheit zu erſinnen, läßt ſich, fährt Weiße fort, nicht wohl ausfindig machen.“ Sehr leicht, wie wir ſogleich ſehen werden, wenn man uns zuvor erlaubt, ſtatt „dogmatiſches Intereſſe“ die „religiöſe Geſchichtsanſchauung“ zu ſagen und ſtatt „erſinnen“ vielmehr „für nothwendig halten.“ „Eher, meint endlich Weiße, könnten die dogmatiſchen Begriffe, welche ſehr bald in der chriſtlichen Kirche Platz ergriffen, der Erklärung dieſer Begebenheit eine Schwierigkeit entgegenzuſtellen ſcheinen.“ Das iſt gut und vorſichtig ausgedrückt! Es iſt recht von Weiße, daß er nicht ſagt, jene dogmatiſchen Begriffe hätten es ſchwierig machen können, jene Begebenheit zu „erſinnen.“ Denn damals,

als Marcus ſchrieb, waren dieſe Begriffe noch nicht ſo weit ausgebildet oder wenigſtens noch nicht ſo ſehr fixirt und in die allgemeine Vorſtellung übergegangen, daß man daran hätte Anſtoß nehmen können, wenn Jeſus als ein ſolcher erſcheint, der unter das Geſetz gethan iſt. Später freilich — das iſt etwas Anderes — konnte man ſich nicht mehr in dieſe Anſchauung finden, Matthäus und der vierte Evangeliſt beweiſen es hinlänglich: aber ihr Anſtoß, ſo wie der Umſtand, daß ſie die Taufe Jeſu doch berichten, beweiſt weder für noch gegen die geſchichtliche Grundlage einer Anſchauung, die ſie einmal vorfanden und nicht mehr umgehen konnten.

Aber wohl dürfen wir es als ein Zeugniß gegen den geſchichtlichen Charakter des evangeliſchen Berichts, ſo wie als den bedeutendſten Beweis ſeiner ſpäten Entſtehung bezeichnen, daß Paulus in ſeinen Briefen nie darauf hindeutet, daß Jeſus von Johannes getauft ſey. Weniger gilt uns der Umſtand, daß in den Evangelien ſelbſt Jeſus niemals dieſe Begebenheit, die für ihn der Anfang ſeiner öffentlichen Thätigkeit wurde, erwähnt: wir haben darin weiter Nichts als einen unmittelbaren Tact der Evangeliſten anzuerkennen, der ſie abhielt, in dieſer Weiſe den Herrn ſeinen Beruf beglaubigen zu laſſen. Wenigſtens leitete dieſer Tact die Synoptiker, der vierte Evangeliſt brauchte dieſen Beweis nicht, da er dem Herrn viel ſtärkere geliehen hat.

Die verächtliche Behandlung, die man gewöhnlich dem Schluß aus dem Stillſchweigen zukommen läßt, verdient er keineswegs, wenigſtens in dem gegenwärtigen Falle nicht, wenn wir Zeugniſſe da, wo ſie nothwendig zu finden ſeyn müßten — in den pauliniſchen Briefen nicht antreffen. Laſſen wir aber nur den verachteten Schluß bei Seite — obwohl er nicht ſo verächtlich iſt, wie Weiße verräth, wenn er von „wiederholteſten Zeugniſſen“ ſpricht — wir können die Sache bis auf ihren Entſtehungsgrund zurückführen. Johannes galt als der Vorläufer des Herrn, ſein Werk als Vorausſetzung des Evangelium und die allgemeine Geſchichtsanſchauung der Gemeinde hatte das Verhältniß des Herolds und des Meſſias ſo angeordnet, daß dieſer auftrat, als jener vom Schauplatz abging. In dem Augenblicke nun,

wenn der Herr berufen wird, ſteht der Vorläufer noch auf ſeiner Stelle, beide müſſen alſo in dieſem Augenblicke auf dem Schauplatze zuſammentreffen. Wenn nun Jeſus berufen werden ſoll, welcher Anlaß konnte dazu paſſender ſeyn, als der, daß er ſich der Taufe des Johannes unterzog? Wie äußerlich! wird man rufen. Alſo weiter! Das Evangelium iſt durch die Johannestaufe vermittelt worden; um dieſen innern in der Geſchichte ſelbſt nur für den Gedanken offenbaren, für die Augen aber verborgenen Zuſammenhang ſich zu vergegenwärtigen, muß die religiöſe Anſchauung beides perſönlich zuſammenbringen, wenn alſo der Täufer von Jeſu gezeugt hat, ſo muß dieſer von ſeiner Seite zu jenem gehen und ſeiner Taufe ſich unterziehen. Es iſt aber Nichts weniger als ein geſchichtliches Geſetz, daß der Größere oder überhaupt der Spätere durch die vorhergehenden geſchichtlichen Vermittlungen hindurchgehen muß: wir dürfen es vielmehr als die Ironie der Geſchichte bezeichnen und darin gerade den Beweis ihrer außerordentlichen Schnellkraft und Productivität anerkennen, daß ſie gewöhnlich ihre größten Helden vom äußerſten Saum des Schauplatzes herholt und ſie plötzlich, ohne ſie vorher durch die früheren Intereſſen, welche dort wirkten, hindurchzuführen, hier auftreten läßt. Nachher aus der Kraft ihres Selbſtbewußtſeyns heraus können und werden immer die Späteren die Mächte, die auf dem Schauplatz ihrer Thätigkeit galten, anerkennen und als ihre Vorläufer zu würdigen wiſſen: ſo hat Jeſus in Johannes ſeinen Elias und in der Taufe der Buße die göttliche Beſtimmung anerkannt (Marc. 11, 29.); aber ſie brauchen nicht perſönlich die Schule, welche die Zeit vor ihnen durchmachen mußte, beſucht zu haben. Das ideale Zuſammentreffen des Früheren und des Spätergekommenen in der Erinnerung und Anerkennung des Letztern genügt dem religiöſen Bewußtſeyn der Gemeinde nicht und dieſe muß endlich den innern Zuſammenhang zwiſchen der Erſcheinung des Täufers und Jeſu und den Gedanken, daß das Heilswerk durch die Johannestaufe vorbereitet ſey, in dem Bilde anſchauen, das wir zuerſt in der Schrift des Marcus finden. Dieſe Kategorie des äußeren Zuſamenhangs finden wir

noch heute in den apologetiſchen Büchern*), ſie gehört überhaupt der religiöſen Reflexion an, aber da ſie kein Geſetz der Geſchichte iſt, ſo können wir nie darüber gewiß werden, ob ſie es dießmal bewirkte, daß es ſich einmal zufällig ſo traf und der Stifter der Gemeinde ſelbſt perſönlich durch den geſchichtlichen Uebergangspunct, der zu ſeinem Werke führen ſollte, hindurchgegangen iſt. Sehen wir vielmehr wie jene Kategorie weſentlich mit dem religiöſen Bewußtſeyn verwachſen iſt, und ſollen wir entſcheiden, ob es wahrſcheinlicher ſey, daß es ſich zufällig ſo traf oder der Pragmatismus der religiöſen Geſchichtsanſchauung erſt ſo fügte, daß Jeſus durch die Johannestaufe für ſein Werk geweiht und vorbereitet wurde, — ſo entſcheiden wir uns unbedenklich für die unendlich überwiegende Wahrſcheinlichkeit, daß dieſe Anordnung der Geſchichte der ſpätern religiöſen Reflexion angehört**).

*) Neander z. B. iſt auf dieſe Kategorie beſchränkt, wenn er es begreiflich machen will, warum ſich Jeſus von Johannes habe taufen laſſen müſſen. Er ſagt (p. 63.), Jeſus mußte „die äußerliche (!) Weihe" zu ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit von demjenigen erwarten, „welcher als die letzte Erſcheinung des altteſtamentlichen Prophetenthums hervortreten ſollte, um den vorbereitenden Uebergangspunct für den unmittelbaren Eintritt der meſſianiſchen Zeit ſelbſt zu bilden."

**) Neander (p. 62.) kämpft noch gegen die Annahme der früheren Kritik, „daß Jeſus ſelbſt zuerſt einer der Johannesjünger geweſen ſey" — ein Kampf, der jetzt überflüſſig geworden iſt. Der Apologet würde aber nicht einmal in dieſem Kampf beſtehen können, denn kann er kein beſſeres geſchichtliches Zeugniß gegen die Kritik anführen als die Aeußerung Petri (Act. 1, 22.), daß der Herr von der Taufe des Johannes an gewirkt habe, ſo wäre ſeine Sache verloren. Der dritte Evangeliſt ſpricht ja in der Perſon des Petrus oder Petrus muß nach der Anſchauung ſprechen, welche in der Gemeinde die herrſchende geworden war. Nach dieſer ſpätern Anſchauung erſt hatte die Taufe des Johannes ihre höchſte Bedeutung erhalten und ihre letzte Beſtimmung erreicht, wenn Jeſus getauft wird, ſo daß der Täufer nicht mehr länger auf dem geſchichtlichen Schauplatze zu verweilen braucht, wenn der Meſſias von ihm eingeweiht iſt. Dieſer ſpätern Anſchauung erſt ſind die geſchichtlichen Zwiſchenräume ſo weit verringert, daß der Täufer bloß aufzutreten, von dem Zukünftigen zu zeugen und dieſen, als er den Augenblick darauf gekommen war, zu taufen brauchte, um alsbald vom Schauplatz abtreten zu können. (Wie Apoſtelgeſch. 13, 25 zu verſtehen ſey, davon ſpäter.)

Damit iſt auch der bisherige Streit der Kritik und Apologetik, ob es für eine Perſönlichkeit, die ſchon durch die Geburt der Sohn Gottes iſt, eines ſo ungeheuren Wunders zur Anregung ihres Selbſtbewußtſeyns bedurfte, vollkommen entſchieden. Als Marcus ſchrieb und bei der Taufe den heiligen Geiſt auf Jeſum herabſteigen ließ, gab es noch keine Theorie, welche dieſe Erklärung von der Art und Weiſe, wie Jeſus zu ſeinem Werke eingeweiht und mit himmliſchen Kräften ausgeſtattet ſey, überflüſſig oder anſtößig machen konnte. Die Taufe ſchien damals der angemeſſenſte Anlaß, bei welchem das meſſianiſche Selbſtbewußtſeyn in dem Herrn durch den Zuruf des Himmels aufgeweckt und die Kraft des heiligen Geiſtes ihm mitgetheilt wurde. Nachher freilich, als Jeſus der Gottgezeugte geworden war, mußte man den Widerſprnch fühlen, der darin liegen würde, daß erſt bei der Taufe der heilige Geiſt auf den Herrn niedergeſtiegen ſey: Lukas — nach ſeiner Gewohnheit — läßt beide Seiten des Widerſpruches noch nebeneinander ſtehen, aber Matthäus, der reflectirende Pragmatiker bringt ſie zuſammen und ſucht den Anſtoß ſo weit zu beſeitigen, als es ihm möglich war. Der vierte Evangeliſt endlich, für den Jeſus der fleiſchgewordene Logos iſt, mußte ſich am meiſten anſtrengen den Widerſpruch zu vernichten und er hat wirklich das Aeußerſte geleiſtet. Er ſagt es nicht einmal gerade heraus, daß Jeſus getauft iſt, er läßt das Factum nur nach weiten Umſchweifen errathen, nachdem er nämlich die Waſſertaufe des Johannes zu einem bloßen Mittel gemacht hat, wodurch es dieſem möglich wurde, den Meſſias zu finden, und die wunderbare Erſcheinung bei der Taufe Jeſu mußte dann natürlich für den Täufer und nur für ihn berechnet ſeyn, damit er gewiß würde, in Dieſem „wohne“ (Joh. 1, 33.) der heilige Geiſt.

§ 14.

Die Verſuchung Jeſu.

1. Der bibliſche Bericht.

Damals, ſagt Matthäus (C. 4, 1.), wurde Jeſus von dem Geiſte, damit er von dem Teufel verſucht würde, in die Wüſte geführt. „Damals" (τότε): der Evangeliſt ſieht nämlich die Sache ſo an, daß Taufe und Verſuchung zuſammenhängende Begebenheiten ſind. Marcus iſt ihm in dieſer Verknüpfung beider Begebenheiten vorangegangen: ſogleich (εὐθέως) nach der Taufe war es nach ſeinem Berichte (Marc. 1, 13.), als Jeſus in die Wüſte kam, und Lukas hat dieſelbe Verknüpfung beider Begebenheiten beibehalten, wenn er ſagt, Jeſus kehrte vom Jordan zurück und wurde in die Wüſte geführt.

Wenn Matthäus ſagt, vom Geiſte wurde Jeſus in die Wüſte geführt, ſo hat er die Anſchauung, daß der Herr einer höhern Nothwendigkeit folgte oder vielmehr von ihr getrieben wurde und der treibende Geiſt iſt ihm der göttliche. Der Zweck, um deſſentwillen Jeſus in die Wüſte geführt wurde, iſt ſeine Verſuchung von dem Teufel; ſoll dieſe aber vom göttlichen Geiſte, der Jeſum führte, unmittelbar beabſichtigt ſeyn, ſo entſteht die ſchwierige und für den apologetiſchen Standpunct unbeantwortliche Frage, wie der göttliche Geiſt zu einer ſolchen Abſicht kommen konnte. Denn Gott bedurfte deſſen nicht, daß er Jeſum in Prüfungen führte, wenn er erfahren wollte, ob er ſie beſtehen würde, da er wiſſen konnte, daß derjenige, den er ſo eben ſeinen geliebten Sohn genannt hatte, der Verſuchung unzugänglich ſeyn würde; oder faßt man den Begriff der Verſuchung richtig dahin, daß ſie die innere Verwicklung des Subjects mit der Macht des Böſen ſey, ſo hätte der göttliche Geiſt beabſichtigt, daß der Meſſias das Gegentheil ſeiner Pflicht als einen verführeriſchen Schein in ſeinem Innern erfahren ſolle — eine Abſicht, welche dem göttlichen Geiſte, der immer nur das Gute und zwar ohne dialektiſche Umwege durch das Böſe beabſichtigt, nimmermehr als dieſe directe zugeſchrieben werden kann. Der Apologet wird uns daher zu danken wiſſen, wenn wir ihn daran erinnern, daß nur Matthäus

die Verſuchung als vom Geiſte unmittelbar beabſichtigt darſtellt, und wenn wir ihm zeigen, wie der Evangeliſt zu dieſer Darſtellung gekommen iſt. Er iſt der letzte, der Pragmatiker unter den Synoptikern und als ſolcher will er die Angaben, die er in den Schriften ſeiner Vorgänger lieſt, doch nicht bloß abſchreiben, ſondern erklären und in ihren innern Zuſammenhang ſetzen. So lieſt er nun bei Lukas und Marcus, daß der Geiſt Jeſum in die Wüſte getrieben, ja wie Marcus ſagt, hinausgeſtoßen habe (ἐκβάλλει), daß aber der Herr in ſeiner Einſamkeit verſucht worden ſey, alſo, ſchließt er, alſo war dieſe Verſuchung vom göttlichen Geiſte beabſichtigt, als er Jeſum in die Wüſte trieb. Lukas und Marcus ſtellen die Sache noch ſo dar, als habe es ſich nur ſo getroffen, daß der Aufenthalt in der Wüſte Anlaß zur Verſuchung wurde. Wir ſind zwar weit davon entfernt zu behaupten, Matthäus habe ihren Bericht ſchlechthin falſch erklärt, als hätten ſie nicht auch die Anſicht, die Verſuchung ſey an ſich ſchon vom Geiſte bezweckt geweſen, als er Jeſum ſo führte, daß er ihr bloßgeſtellt werden konnte: aber ſie wagen es noch nicht, dieſe Reflexion ernſtlich zu vollziehen und die Verſuchung als die directe Abſicht des Geiſtes ausdrücklich darzuſtellen, ſie halten vielmehr Beides ſo weit auseinander, daß die Verſuchung nur als die mittelbare Folge der Führung des Geiſtes erſcheint. Lukas hat es nicht einmal gewagt, den heiligen Geiſt als unmittelbar wirkendes Subject und als ſelbſtſtändig gegen die Perſon Jeſu darzuſtellen, er ſagt nur, Jeſus ſey voll vom heiligen Geiſte vom Jordan zurückgekehrt und im Geiſte in die Wüſte geführt worden (Luk. 4, 1.), d. h. der Geiſt wirkt nicht als fremde Subjectivität, ſondern als die innere, treibende Begeiſterung Jeſu. Marcus endlich beweiſt ſeine Unbefangenheit und die Urſprünglichkeit ſeiner Darſtellung, wenn er Beides, die Führung des Geiſtes und die Verſuchung nebeneinander ſtellt, aber ſo zugleich trennt, daß die letztere nur mittelbar der erſteren folgt. „Und ſogleich, ſagt er, trieb ihn der Geiſt in die Wüſte und er war daſelbſt in der Wüſte vierzig Tage, verſucht von dem Satan.“

In der Beſtimmung, wann die Verſuchung angefangen und wie lange ſie gedauert habe, gehen die Berichte ſehr weit ausein-

ander, aber so, daß ihr Widerspruch bei Lukas sich mit seinen Seiten unmittelbar berührt. Schon das ist auffallend und sogar für die Fügung des Satzes störend und unbequem, daß der genannte Evangelist von der Folge der Begeisterung, die Jesum in die Wüste führte, noch dazu in der Form des Participium spricht, ehe er gesagt hat, daß der Herr in der Wüste schon angelangt sey — καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ διαβόλου. Unmöglich kann ein Schriftsteller, der zuerst und ungestört aus seiner Anschauung die Sache darstellt, so verwirrt schreiben: „er ward im Geiste in die Wüste geführt, vierzig Tage lang vom Teufel versucht", und nachher erst (Luk. 4, 2.) andeuten, daß Jesus nun wirklich in der Wüste ist, indem er sagt, „er aß Nichts in jenen Tagen." Wäre er der Erste und rein auf seine Anschauung angewiesen, er würde es besser machen, er würde schreiben wie Marcus: „und der Geist trieb ihn in die Wüste und er war daselbst in der Wüste vierzig Tage lang, versucht von dem Satan"*). Ferner: von den Versuchungen, denen Jesus in diesen Tagen ausgesetzt war, sagt Lukas kein Wort; im Gegentheil! er muß die vierzig Tage erst vorübergehen lassen, damit Jesus hungert und dieser Hunger einen Anlaß zur Versuchung abgeben kann. Es ist nicht zu verkennen, daß in der Darstellung des Lukas zwei verschiedene Anschauungen sich durchkreuzen und an dem Puncte, wo sie sich berühren, gegenseitig stören: nach der einen — der unbestimmten früheren, welcher sich Lukas noch nicht ganz entziehen kann — hat die teuflische Versuchung vierzig Tage gedauert, aber man wußte noch nicht anzugeben, worin sie bestand und wie der Teufel seine Absichten auszuführen suchte; nach der andern später ausgebildeten Anschauung hatte sie nicht diese lange Dauer, da man indessen erfahren hatte, daß sie in einzelnen Angriffen bestanden habe und für das erste Hervortreten des Satan ein besonderer Anlaß geschaffen werden mußte. Der Hunger, welcher dem vierzigtägigen Fasten folgte, wurde nun die erste Gelegenheit, welche der

*) καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα, πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ.

Satan für ſeine Angriffe benutzte — wie konnte aber dann geſagt werden, die Verſuchung habe vierzig Tage gedauert? Es war ſehr leicht, es war bei dem ſchriftſtelleriſchen Charakter des Lukas, der ſeinen Pragmatismus von dem ſeines Vorgängers noch nicht rein abſcheiden kann (wie wir bereits an einem auffallenden Beiſpiel bemerkten*)), unvermeidlich, wenn er jene unbeſtimmtere Anſchauung in der Schrift des Marcus vorfand. Er mußte ſie aber hier vorfinden, ſonſt wäre es ihm unmöglich geweſen, in einen ſo außerordentlichen Widerſpruch zu fallen. Er fand ſie wirklich in der Schrift des Marcus vor, er wurde unwillkührlich in ihren Zug hineingeriſſen und ſchrieb ſie wörtlich ab**).

---

*) Luk. 3, 3. 4.

**) Es iſt unumſtößlich gewiß, daß die Worte ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου in der Schrift des Lukas ächt ſind, denn ſoll die erſte Verſuchung mit dem Hunger in Verbindung ſtehen, ſo muß vorher geſagt ſeyn, daß Jeſus faſtete. Das ſagt auch Lukas: καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. „In dieſen Tagen" und „nach dem Verlauf derſelben" (καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν) kann wieder nur ein Schriftſteller ſagen, der vorher von dieſen Tagen geſprochen und angegeben hatte, daß es eine beſtimmte Anzahl von Tagen war. Aber eben ſo ſehr iſt es gewiß, daß die Worte: „vierzig Tage verſucht von dem Satan" zumal in dieſer äußerſt ungeſchickten Stellung unmöglich von einem Schriftſteller herrühren können, der frei aus ſeiner Anſchauung ſchreibt und von der Verſuchung, von ihrem Anlaß, alſo auch von ihrer Dauer eine ganz andere Anſicht hat. Dieſer Widerſpruch iſt der ſtärkſte Beweis, daß die Beſtimmung ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου in der Schrift des Marcus von Lukas geleſen waren und von dem Letzteren nur beibehalten wurden, weil er ſelbſt bei ganz andern Vorausſetzungen die Abhängigkeit von der Schrift ſeines Vorgängers nicht verläugnen kann. Wilke (a. a. O. p. 664.) meint zwar, die Worte ſeyen vielmehr aus der Schrift des Lukas in die des Marcus ſpäter hineingeſchoben, allein jener Widerſpruch wird Beweis genug ſeyn, daß ſie in der des Marcus allein zu Hauſe ſind. Für die Nothwendigkeit, daß Marc. 1, 13 die Worte: καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ zu ſtreichen ſeyen, beruft ſich Wilke auf das zweimalige καὶ ἦν: Marcus fährt nämlich ſogleich fort: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων. „So verbindungs- und regellos ſey Marcus Schreibart nicht." Allein interdum dormitat Homerus, warum Marcus nicht? Warum nicht in dem Augenblicke, wo es möglich iſt, daß er mit dem Gegenſtande noch

Wenn nun Marcus von der Versuchung weiter Nichts zu erzählen weiß, als daß sie überhaupt geschah und vierzig Tage

---

ringt und die einzelnen Bestimmungen desselben noch nicht vollkommen überwältigt hat? Ist es da nicht möglich, daß die einzelnen Bestimmungen, 1. wozu für Jesum dieser Aufenthalt in der Wüste wurde und 2. welches sein Zustand in dieser Zeit war, sich ihm noch nicht leicht und bequem darbieten und nun mit einem gleichförmigen Ansatz in die Erzählung eingefügt werden? Wilke sagt ferner: in der Schrift des Marcus „dürfe man weiter Nichts suchen als die Nachricht, daß Jesus nach seiner Taufe und ehe er öffentlich auftrat (was erst nach Johannes Verhaftung geschahe) sich irgendwo aufhielt" (p. 663.). Aber gerade in der Schrift des Marcus, der sonst nicht gern einen Theil seines Berichts unmotivirt läßt, müssen wir erwarten, daß uns ein Zweck gesagt werde, weshalb Jesus in die Wüste getrieben wurde. Gerade je gewaltsamer die Art und Weise ist, wie Jesum der Geist in die Wüste brachte (ἐκβάλλει), um so mehr dürfen wir gewiß seyn, daß es mit diesem Aufenthalt in der Einsamkeit eine besondere Bewandtniß haben mußte. Marcus kann auch nicht sagen wollen, daß sich Jesus lange, unbestimmte Zeit in der Wüste aufgehalten habe; denn (C. 1, 9.) von Galiläa kommt Jesus zur Taufe, nach Galiläa kehrt er zurück, als der Täufer verhaftet war. Marcus mußte also nothwendig sagen, weshalb und wie lange Jesus von seiner Heimath sich entfernt gehalten habe, und die beiden andern Synoptiker müssen durch eine Angabe seines Werkes berechtigt gewesen seyn, die Taufe Jesu, seine Versuchung und die Rückkehr in die Heimath nach der Verhaftung des Täufers in so enge Verbindung zu setzen, daß Alles wie Schlag auf Schlag auf einander folgt. Auch sonst pflegt Marcus niemals eine so große Lücke im Leben des Herrn offen und unbestimmt zu lassen, wie er es hier gethan hätte, wenn jene Worte zu streichen wären. Zwar sagt Wilke, „von Johannes dem Täufer selbst, ehe er auftrat, heißt es (Luk. 1, 80.), er war bis zur Zeit seines Hervortritts in der Wüste. So heißt es auch von Jesu. Wird etwas weiter verlangt?" Wir verlangen weit mehr, nämlich nichts mehr und nichts weniger als die Notiz von der Versuchung. Denn 1. darf sich Wilke nicht auf eine Notiz berufen, die erst im Evangelium des Lukas steht, um zu bestimmen, was von Marcus zu erwarten sey. 2. Die Wüste und der Prediger der Buße stimmen gut zusammen, aber nicht die Wüste und derjenige, dessen Gegenwart so freudenvoll (Marc. 2, 19.) ist, daß das Fasten oder die Casteiung in seiner Nähe ein Widerspruch wäre; wenn er sich also selbst in die Wüste zurückzieht, so muß das besonders dringende Ursachen haben. 3. Der Täufer ist Luk. 1, 80 noch nicht aufgetreten, Jesus ist aber durch die Taufe für seine öffentliche Wirksamkeit eingeweiht; weshalb also die Zurückgezogenheit in der Wüste? Es bleibt

dauerte, woher hat Lukas den Anknüpfungspunct für die erſte beſtimmte Verſuchung, von der er berichtet, das Faſten? Aus der Schrift des Marcus. Dieſer endigt ſeinen Bericht mit den Worten, „die Engel dienten ihm.“ Der Meſſias iſt wie Elias von Engeln bedient worden und gewiß meint ſchon Marcus, zu demſelben Zwecke, zu welchem jener Engel dem Elias diente (I Kön. 19, 5—8.), nämlich zur wunderbaren Erhaltung des Lebens. Schwerlich aber meint Marcus, daß der Herr täglich während ſeines Aufenthalts in der Wüſte und während der Verſuchung von Engeln bedient worden ſey: ſondern wie Elias durch die wunderbare Speiſe für einen Weg von vierzig Tagereiſen geſtärkt wurde, ſo wurde dem Herrn die wunderbare Speiſe nach einem Kampfe, den er vierzig Tage lang beſtanden hatte, von den Engeln dargereicht. Nach der einen Seite alſo, ſo weit Marcus auch vorausſetzt, daß Jeſus in der Zeit der Verſuchung gefaſtet habe, hat Lukas an ſeinen Bericht gar nicht ungeſchickt angeknüpft, aber darin hat er es verſehen, daß er die Notiz von der vierzigtägigen Verſuchung noch ſtehen läßt, nachdem er die Erſchöpfung, die dem vierzigtägigen Faſten gefolgt war, zum erſten beſtimmten Anlaß der Verſuchung gemacht hatte.

Matthäus konnte die Darſtellung des Lukas ruhig betrachten und ihren innern Widerſpruch entdecken: mit künſtleriſchem Geſchick hat er die Sache wirklich ins Gleiche gebracht, da er das Faſten vierzig Tage und Nächte dauern und dann erſt, als Jeſus zuletzt*) hungert, den Verſucher an ihn herantreten läßt.

Auch am Schluß der Erzählung hat Matthäus nachbeſſern müſſen. Lukas, der zuerſt die drei beſtimmten Verſuchungen gebildet hat, war mit dieſer Ausbildung noch zu ſehr beſchäftigt, um ſchon daran zu denken, ſie mit dem Schluß der Erzählung des Marcus, daß die Engel Jeſu aufwarteten, in Einklang zu ſetzen. Die Verſuchungen folgen ſich in ſeiner Erzählung ſo, daß

---

dabei, dem Evangelium des Marcus darf die Notiz von der Verſuchung nicht fehlen.

*) ὕστερον iſt bei Lukas (C. 4, 2.) aus der Schrift des Matthäus ſpäter eingeſchoben.

der Satan erſt den Hunger Jeſu für ſeine Zwecke benutzen will, als es ihm nicht gelingt, den Herrn auf einen hohen Berg führt und endlich nach Jeruſalem, wo er ihn auf die Zinne des Tempels ſtellt. Lukas hat noch die Einheit des Ortes ſo viel wie möglich beibehalten wollen, darum läßt er die zweite Verſuchung noch draußen geſchehen*), ehe der Satan mit Jeſus nach Jeruſalem kommt; aber hier in der Stadt hat er nun keine Gelegenheit, die Aufwartung der Engel, die nur in der Wüſte Zweck und Sinn hat, zu benutzen, ſie iſt ihm überflüſſig geworden, er vergißt ſie und bemerkt dafür zum Schluß, daß der Satan bis auf Weiteres von dem Herrn gewichen ſey.

Matthäus, da er die Sache nicht erſt zu ſchaffen, die Erzählung alſo auch nicht mehr mühſam von der Wüſte über den Berg nach Jeruſalem fortrücken zu laſſen braucht, hat den Vortheil**), daß er kühner, rückſichtsloſer in die Ortsbeſtimmungen eingreifen, die Verſuchungen nach ihrer Intenſivität anordnen und zu guter Letzt an den Schluß des Berichts, wie ihn Marcus gegeben hat, wieder anknüpfen kann. So führt nun der Satan Jeſum ohne Weiteres ſogleich aus der Wüſte auf die Zinne des Tempels, von hier auf jenen Berg, wo er ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und hier im Freien, in der Einſamkeit treten die Engel zu dem Herrn, als ihn der Verſucher verlaſſen hatte, und warten ſie ihm auf.

Nun keine Frage noch, ob die bibliſchen Berichte von der Verſuchung Jeſu uns Geſchichte erzählen! Ja ſie wollen es, ſie

---

*) Bengel ſagt: Lucas gradationem observat in locis. Ebenſo Gfrörer heil. Sage I, 115 „zuletzt bringt der Teufel den Herrn nach dem heiligſten Ort des Judenthums, nach dem Tempel.“ In dieſem Sinne der Steigerung hat aber Lukas gewiß nicht den Ort für die Reihefolge der Verſuchungen ins Auge gefaßt. Die Einheit des Ortes iſt ihm die Hauptſache.

**) nur nicht den Vortheil genauerer Nachrichten, wie Bengel meint; aber das kann Bengel nicht einmal zugeben, da nach ſeiner Ueberzeugung Lukas im Grunde die Sache eben ſo gut gewußt hat, Matthaeus, darf daher Bengel nur ſagen, eo temporis ordine describit assultus, quo facti sunt.

denken ſich den Vorgang als einen äußerlich geſchehenen. Aber wozu noch fragen, ob wir eben ſo wie ſie und die frühere Gemeinde die Verſuchung Jeſu durch den Satan als ein wirkliches Ereigniß — wohlverſtanden! als ein Ereigniß faſſen dürfen, deſſen Fäden der Satan mit wunderbarer Gewalt geleitet habe, wenn er Jeſum aus der Wüſte nach der Zinne des Tempels und auf jenen Berg brachte, von wo alle Reiche der Welt ſammt ihrer Herrlichkeit überſehen werden können? Wozu noch die Frage, da wir ſahen, wie dieſe Berichte der ſchriftſtelleriſchen Kunſt ihren Urſprung verdanken? Doch Eins — und zwar die Hauptſache — haben wir noch nicht entſtehen ſehen, die Notiz, daß Jeſus in der Wüſte überhaupt verſucht worden iſt, die wir ſchon in der Schrift des Marcus finden. Bis wir alſo nicht auch die Idee des Berichts, aus welcher das Poſtulat des Factums nothwendig hervorgehen mußte, im Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde begründet haben, bis dahin müſſen wir den Verſuch, die Berichte hiſtoriſch zu faſſen, noch zulaſſen und namentlich mit den apologetiſchen Erklärungsverſuchen Geduld haben.

Bei dem beſten Willen können wir unſern Vorſatz nicht halten, der Apologet kann nicht anders, er muß uns reizen und ungeduldig machen. Aber üben wir uns nur immer tapfrer in der Langmuth. Der gläubige Theologe will den Kern des Berichts geſchichtlich faſſen und doch ergreift ihn eine unüberwindliche Scheu, wenn er den wahren Kern der Erzählung, die ſichtbare und perſönliche Erſcheinung des Teufels anerkennen ſoll. Er iſt aber gewandt genug, ſeinen Unglauben gegen den bibliſchen Text wieder gut zu machen: thut er denn nicht Buße für ſeinen Unglauben, oder gibt er nicht dem Teufel hinreichende Genugthuung, wenn er die Unhöflichkeit, mit der er ihn aus dem Bericht vertreibt, durch einen heiligen Krieg gegen die Vernunft wieder gut macht und wenigſtens für ſeine Exiſtenz überhaupt kämpft?

Alſo Kampf! Zuerſt ſetzen wir den Teufel in ſein volles Recht ein, welches ihm der bibliſche Text zuerkennt. Er iſt zwar ein gefallener Engel, aber immer doch ein Engel, der ſichtbar als Individuum erſcheint und nach dem Berichte äußerlich erkennbar zu Jeſus herangetreten iſt. Sonſt geben es doch die Apologe-

ten zu, daß die Engelerſcheinungen in ihrer individuellen Sichtbarkeit wahrgenommen werden: warum ſoll auf einmal der Teufel dieſes Vorrechtes ſeiner engliſchen Natur verluſtig gehen? Wir wiſſen es wohl, warum. Der Teufel gilt der Vorſtellung nicht nur als beſonderes Individuum, wie jeder andere Engel, ſondern zugleich als die allgemeine Macht des Böſen. Aber dann nur heraus mit dem Geſtändniß, daß das Böſe in ſeiner Allgemeinheit nicht zugleich als Individuum exiſtiren kann! Gewiß — wer läugnet das aber auch? — das Allgemeine wird ſich immer zur Beſtimmtheit des Einzelnen bringen, aber dieſe Einzelnheit iſt nicht mehr jenes Fürſichſeyn, welches noch der Unmittelbarkeit des Seyns angehört, ſie iſt nicht mehr der Punct einer ausſchließlichen Individualität, ſondern die Einzelnheit, die ſelbſt die Beſtimmtheit des Allgemeinen in ſich trägt, d. h. in ihrer wirklichen Exiſtenz das Selbſtbewußtſeyn. Dieſes aber, das Selbſtbewußtſeyn, iſt nicht mehr ein einzelnes Ich, ſondern die Allgemeinheit, in welche das Ich aus ſeiner Unmittelbarkeit, in der es als unbegränzte Mehrheit erſcheint, erhoben iſt und ſeiner Punctualität ſich abgethan hat. Das Böſe endlich als die reine Negativität kann es nicht einmal zu dieſer Exiſtenz der Allgemeinheit, d. h. zur Vollendung des Selbſtbewußtſeyns bringen; iſt es doch nur ein Moment in der Entwicklung des Geiſtes d. h. in jener Erhebung des Ich zu ſeiner wahren Allgemeinheit, ein Moment, welches in der vollbrachten Erhebung, in dem unendlichen Selbſtbewußtſeyn überwunden iſt. Es iſt der dialektiſche Schein der Beſtimmtheit, der nur im Augenblick jener Erhebung vorhanden iſt und ſeine Nichtigkeit im Reſultat erfährt.

Der Apologet mag immerhin — das ſteht ihm zu — dieſen Begriff des Böſen „auf das Nachdrücklichſte zurückweiſen*)," aber ſo lange er dem Teufel nicht anders zu ſeiner Exiſtenz verhelfen kann als durch Proteſtationen gegen die Vernunft und Wiſſenſchaft, wird es uns erlaubt ſeyn, den Proteſt einfach ad acta zu legen. Was hiemit, da der Proteſt keine neuen Beweisgründe beibringt, in Form Rechtens geſchehen iſt.

*) wie z. B. Neander, p. 100.

Oder wären das neue, wichtige Inſtanzen, welche Hoffmann herbeiſchafft? Er ſtreitet gegen Schleiermacher, der bekanntlich die Vorſtellung vom Teufel haltungslos nannte, weil es nicht zu begreifen ſey, „wie heharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetſten Einſicht ſollte beſtehen können.“ Nichts iſt leichter zu begreifen, meint Hoffmann**), man dürfe nur nicht „die Einſicht als die richtige Ausbildung der Intelligenz mit dieſer ſelbſt verwechſeln, die ja eben ſo gut ihre Kraft im Irrthum verſchwenden könne.“ Sollen wir aber, um gerechte Advocaten des Teufels zu heißen, Worte ſprechen, bei denen ſich Nichts denken läßt, ſo werden wir nimmermehr dieſe Rechtsſache übernehmen. Sage uns doch nur der Apologet, wie erſtlich eine Ausbildung der Intelligenz ohne den Durchgang durch den Irrthum möglich ſey; er verſtehe uns recht: wir wollen die Idee wiſſen, welche jemals in der Geſchichte aufgetreten und nicht vorher Jahrhunderte lang im Schein des Irrthums ſich angekündigt hat. Soll alſo der Teufel dazu da ſeyn, damit er den Irrthum repräſentire, ſo brauchen wir ihn nicht oder er iſt als dieſer abſtracte Repräſentant höchſt überflüſſig, da wir in den mannichfaltigen Verſuchen der Geſchichte einen viel lebendigeren und — gehaltvollen Schein des Irrthums erkennen müſſen. Andererſeits nämlich erſuchen wir den Apologeten, uns eine Vorſtellung von einem abſoluten Irrthum zu geben. Wir vermögen uns keine zu bilden, denn der Irrthum iſt nie ohne den Antheil an der Wahrheit, der ihn innerlich ſo lange bearbeitet, bis er ihn aufgelöſt, als Schein erwieſen und in der Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns aufgelöſt hat.

Mit einer andern Wendung der Reflexion ſagt Schleiermacher: „Hat aber der Teufel bei ſeinem Fall auch den reinſten Verſtand verloren, ſo läßt ſich nicht einſehen, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verſtand für immer ſollte verloren gehen können.“ „Wie wenn nicht, antwortet Hoffmann, mit der That die Geſinnung zugleich geſetzt und eine Kette gleichartiger Handlungen beſtimmt wäre.“ Um kurz und gut zu antworten: der Geiſt iſt um ſeiner Allgemeinheit willen, die er außer im Zu-

**) a. a. O. p. 317.

ſtande der Verrücktheit nie verlieren kann, immer zugleich der Kampf gegen eine Beſtimmtheit, die ſich nur für einen Augenblick und nur als Moment in ihm behaupten kann. Und zu einem Verrückten — im mediciniſchen Sinne — wird der Apologet den Teufel doch nicht machen wollen?

Nein! es bleibt ihm noch ein anderes Mittel für die letzte Verzweiflung übrig. Jeder Advocat, der ſich auf die innern Gründe nicht ſicher verlaſſen kann, hat immer ein Kunſtſtück, das er zuletzt ſpielen läßt, um zu gewinnen. Flendum est: aber die bloße Klage über den Unglauben iſt ſchon abgenutzt. Mit Abſcheu proteſtiren: das hilft nicht mehr, wenn es entſchieden auf Denken ankommt. Alſo die Sache ſo weit für den Geſchmack zubereiten, bis ſie nicht mehr zurückſtößt! „Die ſittliche Weltanſicht der Offenbarung, ſagt Hoffmann*), benimmt der Lehre vom Teufel alles Abentheuerliche.“ Alles nicht! Wir möchten aber nicht einmal ſagen, daß die Vorſtellung vom Teufel uns abentheuerlich ſcheine, wir haben zu viel Reſpect auch vor Demjenigen, was das religiöſe Bewußtſeyn von je her geſchaffen hat. Natürlich — aber das verſteht ſich von ſelbſt, weshalb ſagt es uns alſo der Apologet, warum meint er damit auf uns Eindruck zu machen? — natürlich mußte die hebräiſche Anſchauung, als ſie ſich die dualiſtiſche Idee der Naturreligion aneignete, dieſelbe mit ihrer Beſtimmtheit und mit ihren Intereſſen in Einklang ſetzen, die chriſtliche Anſchauung mußte dieſe Umbildung fortführen. Aber was heißt das anders als: eine Idee, die im Kreiſe der Naturreligion den geiſtigen und natürlichen Gegenſatz zugleich umfaßte, wurde in ihrer ſpätern Modification auf das Gebiet des geiſtigen Gegenſatzes allein beſchränkt? Bleibt die Vorſtellung deshalb nicht immer noch bloß Vorſtellung, da ſie, wie das religiöſe Bewußtſeyn nicht anders kann, die Dialektik, die allein in der geſchichtlichen Vermittlung des Selbſtbewußtſeyns erſcheint, zu einem einzelnen Individuum macht?

Das wäre Ein Theil des Proceſſes.

Es erhebt ſich eine neue Schwierigkeit. Nicht im bibliſchen

*) a. a. O. p. 318.

Berichte! Der kann es nämlich mit der Vorausſetzung der Sündloſigkeit Jeſu noch allenfalls reimen, daß der Erlöſer der Menſchheit verſucht wurde; denn die verſuchenden Gedanken kamen von außen, gehörten einem fremden Subject an und wurden, ſo wie ſie von dieſem ausgeſprochen waren, zurückgeſchlagen. Schon hier beginnt zwar die Schwierigkeit, da eine wirkliche Verſuchung, eine Verſuchung, die auch nur des Wortes werth wäre, nur vorhanden ſeyn konnte, wenn jene Gedanken, wäre es auch nur in Einem Augenblicke des Kampfes, zu wirklichen Gedanken Jeſu wurden. Aber in ihrem fürchterlichen Ernſte tritt die Schwierigkeit auf, wenn der gebildete Theologe den Teufel nicht mehr äußerlich ſichtbar erſcheinen läßt; denn irgendwie muß nun das Innere Jeſu in die Entwicklung der Begebenheit hineingezogen werden. Der Vorgang wird — es mag ſeyn, wie es will, oder die Sache mag in der Unbeſtimmtheit, die dem apologetiſchen Räſonnement nur zu erreichen iſt, gehalten werden — er wird ein innerer: entweder —

Doch laſſen wir zuvor den Theologen ſprechen, der am nachdrücklichſten ſeinen Abſcheu gegen einen Frevel der Art ausgeſprochen hat und deſſen Proteſt die Apologeten getreulich nachſprechen, obwohl er doch auch ihre Auffaſſung treffen muß. Schleiermacher, der zuerſt ſo heftig erſchrak, als die Verſuchung zu einem Vorgange in der Seele Jeſu gemacht wurde, hat das äußerſte Mittel verſucht, um alle nachtheiligen Folgen abzuſchneiden, welche unvermeidlich wären, wenn der bibliſche Bericht irgendwie noch als Bericht von einer Thatſache im Leben Jeſu gefaßt würde. Er hat ihn zu einer Parabel gemacht. Sehen wir, ob er ſelber nicht von ſeinem Proteſt getroffen wird.

2. Die Verſuchungsgeſchichte eine Parabel.

„Wenn Jeſus auch nur auf die flüchtigſte Weiſe ſolche Gedanken gehegt, ſagt Schleiermacher*), ſo iſt er nicht Chriſtus mehr, und die Erklärung, welche die Verſuchung als einen innern Vorgang in Chriſto ſelbſt auffaßt, erſcheint mir als der

*) über die Schriften des Lukas, p. 54.

ärgſte neoteriſche Frevel, der gegen ſeine Perſon begangen worden.“

Harter Richter, du haſt dir ſelbſt das Urtheil geſprochen!

Die Verſuchungsgeſchichte iſt nach Schleiermacher eine Parabel, die Jeſus ſeinen Jüngern vorgetragen hat. „Die drei Hauptmaximen Chriſti für ſich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüſtet ſein Reich fördern ſollten, ſind darin ausgedrückt.“

Harter Richter!

Denn nun müßte Jeſus gegen ſich ſelbſt gefrevelt und gegen ſeine Perſon die ärgſte Sünde begangen haben, wenn er ſich in dieſer Weiſe zur Perſon einer Parabel gemacht und den Jüngern die Vorſtellung beigebracht hätte, es ſey möglich, daß in ſeiner Seele ſolche unwürdige Gedanken entſtehen könnten. Jeſus konnte nicht einmal die Parabel bilden, wenn er ſich nicht ſelbſt ſolcher Gedanken fähig hielt, wie ſie in der Parabel als verſuchende dargeſtellt werden, denn nur ein ſolches Subject kann die Perſon einer Parabel werden, in welchem die dargeſtellten Verwicklungen etwas Natürliches und ſich von ſelbſt Verſtehendes ſind. So iſt es z. B. in der Parabel vom Säemann natürlich, daß er ſäet und der Saamen hierhin und dorthin fällt. Was aber dieſe ganze Erklärung unmöglich macht, iſt der Umſtand, daß Niemand ſich ſelbſt zur Perſon einer Parabel machen kann. Ueberhaupt dürfen nur erdichtete Perſonen das Subject einer Parabel bilden, weil nur ſie dem Zweck derſelben dienen können. Dieſe einzelnen Perſonen, ein Säemann, ein König, ein Kaufmann geben der Parabel den Schein des Berichts einer factiſchen Begebenheit, aber einen Schein, der ſich immer am Ende der Parabel auflöſt, wenn man ſieht, daß dieſe einzelnen Perſonen nur Repräſentanten ihrer Gattung ſind und ohnehin nur erdichtet ſeyen, um in ihrem Verhalten die Verhältniſſe einer höhern Welt darzuſtellen. Eine geſchichtliche Perſon oder gar das Subject, welches die Parabel vorträgt, würden dieſen Uebergang in das Allgemeine und in eine über der empiriſchen erhabene Welt erſchweren oder gar unmöglich machen, wenn ſie zum Subject einer Parabel gemacht wären.

Vermag alſo nicht einmal Schleiermacher's Erklärung dem dogmatiſchen Intereſſe genug zu thun, was haben wir von derjenigen zu erwarten, welche die Verſuchung zu einer Begebenheit macht, die in der Seele Jeſu vorgegangen ſey?

3. Die Verſuchung als eine innerliche Begebenheit.

Als eine innerliche Begebenheit gefaßt bleibt die Verſuchung dem Apologeten zunächſt dieſelbe, wie ſie im bibliſchen Berichte dargeſtellt iſt; ſie iſt vom Satan herbeigeführt und beſteht in den drei Angriffen, welche die Evangeliſten berichten. Nur ſo weit erlaubt ſich der Theologe von der Anſicht der heiligen Schriftſteller abzugehen, daß er nicht mehr annimmt, der Teufel ſey äußerlich ſichtbar erſchienen, um Jeſum mit Gewalt von der Wüſte auf die Zinne des Tempels und jenen Berg zu führen.

„Am Zweckmäßigſten, ſagt vielmehr Olshauſen*), iſt ohne Zweifel, die Begebenheit als eine rein geiſtige, innerliche, in die innere Welt des Geiſtes zu verlegen. Die Verſuchung beſtand dann darin, daß die ψυχή Jeſu den vollen Einwirkungen des Reiches der Finſterniß bloßgeſtellt war.“ Genauer unterrichtet uns Hoffmann über den wahren Hergang der Sache**). „In der Verſuchung wurde die innere Anſchauung zur äußern geſteigert, nicht als ob ſich jetzt objectivirt hätte, was nur ſubjectiv vorhanden war; ſondern ein reales Factum, aber ein Factum der Geiſterwelt wurde nun geſchaut.“ „Ein pſychiſches Schauen verſetzte Jeſum, der dabei in der Wüſte blieb, wirklich auf die Tempelzinne und auf den hohen Berg.“ „Der Teufel wirkte nicht leiblich, ſondern als ein Geiſt.“

Welche Qual! Wenn wir den bibliſchen Bericht und die Vernunft von ihr befreien, wenn wir dieſe ſinnloſe Tortur nicht dulden wollen — verdienen wir deshalb den apologetiſchen Donner? Nun, wenn es nicht anders ſeyn ſoll, ſo wollen wir über uns donnern und blitzen laſſen, wenn wir nur zeigen, daß die Sinnloſigkeit eben ſo enorm wie zwecklos iſt.

---

*) I, 183. 184.

**) a. a. O. p. 327.

Zuerſt wollen wir den Bericht von der fürchterlichen Tortur befreien, unter der er ſo lange ſeufzen und ächzen muß, bis ihm der Apologet endlich die Sprache geraubt hat. Von einem geiſtigen Schauen, von einer Wanderung Jeſu, der dabei in der Wüſte blieb, wiſſen die Evangeliſten Nichts. Wenn Lukas nach der dritten Verſuchung, die auf der Zinne des Tempels geſchah, Nichts davon berichtet, daß die Engel Jeſu aufgewartet und Speiſe gebracht haben — warum gibt er ſeiner Erzählung nicht dieſen Schluß? Weil er es für unpaſſend und unnöthig hielt, wenn ſich Jeſus mitten in der heiligen Stadt befand. Warum nimmt Matthäus dieſen im Urbericht — des Marcus — vorgeſchriebenen Schluß wieder auf? Weil er die Folge der Verſuchungen verändert und Jeſum während des dritten teufliſchen Angriffs wieder in eine Lage — fern von der menſchlichen Geſellſchaft — gebracht hat, wo ihm allerdings die Aufwartung der Engel von Nutzen ſeyn konnte. Es kann alſo nicht geläugnet werden, daß beide Evangeliſten Jeſum wirklich und äußerlich durch die wunderbare Gewalt des Teufels *) auf die Tempelzinne und den hohen Berg verſetzt werden laſſen.

Hat der Bericht ſein Recht und die freie Sprache wieder bekommen, ſo wird auch die Vernunft in ihre Rechte wieder eingeſetzt werden, ja ihre Angelegenheit wird eben ſo leicht durchzuführen ſeyn, da es nur darauf ankommt, das apologetiſche Räſonnement auf ſeine Widerſprüche aufmerkſam zu machen. Wir brauchen nur der Sprache wieder zu ihrem Vorrechte zu verhelfen, daß die Worte nicht bloß Laute ſind, ſondern auch Gedanken bezeichnen. Leſen wir jene Räſonnements, ſo müßte es in der That ſcheinen, daß Worte alles Andere nur nicht den Gedanken bezeichnen, den Jedermann mit ihnen bisher verknüpft hat. Aber nur Ein Ruck, und der Apologet wird erwachen und zu ſeinem

*) Wie Bengel ſagt: mirabilis potestas tentatori concessa. Bengel erkennt es auch noch an, daß der Teufel äußerlich ſichtbar dem Herrn erſchienen ſey, läßt alſo den Bericht in dieſer Beziehung noch unverletzt, wenn er auch die wunderſchöne Vermuthung wagt: videtur tentator sub schemate γραμματέως, scribae, apparuisse; quia τὸ γέγραπται, scriptum est, ei ter opponitur.

Schrecken bemerken, was er in ſeinem Traume für Worte geſprochen oder im Schlafe niedergeſchrieben hat.

„Die abſolute Reinheit Jeſu, ſagt Olshauſen*), geſtattet auf keine Weiſe die Ableitung eines unlautern Gedankens aus ihm ſelbſt.“ Aber wenn nun Olshauſen zugleich ſagt, die Verſuchung habe darin beſtanden: daß die Seele Jeſu den Einwirkungen des Reiches der Finſterniß bloßgeſtellt war, iſt dann dieſe Bloßſtellung nicht ſchon die realſte Möglichkeit der Verſuchung, oder ein Mangel, der im Schein der Unbeſtimmtheit durch keine Gewalt zurückgehalten werden kann, ſondern ſich durch ſeine innere Dialektik zur Beſtimmtheit forttreibt und poſitiv in Gedanken offenbart, welche ihn als Mangel erkennen laſſen? Was bedarf es noch des Teufels, wenn die Seele Jeſu einer Bloßſtellung fähig war, aus welcher allein ſchon die verſuchenden Gedanken hervorgehen konnten? Sagt endlich Olshauſen: „die Verſuchung Jeſu ging in der Tiefe ſeines innern Lebens vor**),“ ſo iſt in dieſer Tiefe des Innerſten das Verſuchende ſo weit in — doch ſollen wir wirklich Worte niederſchreiben, deren Tautologie das Abſurdeſte von der Welt iſt? — ſo weit in die Tiefe des Innerſten hineingezogen, daß es zu einer innern Beſtimmtheit des Geiſtes geworden und die Frage nur noch die iſt, ob es als dieſe Beſtimmtheit befeſtigt oder überwunden werden ſoll.

Etwas derber begründet Hoffmann die Möglichkeit der Verſuchung Jeſu, indem er fragt: „war es bei der hohen Schwellung des Selbſtgefühls, nachdem ihm nämlich in der Taufe die ausgezeichnete Verſicherung gegeben worden, er ſey der Sohn Gottes, nicht möglich, daß ein leichtſinniges Vertrauen auf die bereits empfangene Gewißheit des Sieges ſich ſeiner bemächtigt, wodurch er vom Wachen und Beten wäre abgelenkt worden***)?“ Wir ſind weit davon entfernt, Jeſum zu einem Charakter zu machen, der in Bezug auf ſeine geſchichtliche Aufgabe jemals des Leichtſinns fähig geweſen wäre, aber dem guten Apologeten, der

*) I, 183.
**) I, 192.
***) p. 313. 314.

mit seinen Worten so hoch einherfährt, dürfen wir doch bemerken, daß der Leichtsinn die Versuchung schon in sich enthält und daß es keines Teufels, sondern nur der geringfügigsten Gelegenheit bedarf, um ihn nicht in Versuchung sondern augenblicklich zu Falle zu bringen. Ist der Leichtsinn noch nicht der Fall selbst, so genügt Alles, das Kleinste und Entfernteste, um ihn in den Abgrund zu ziehen.

Hoffmann unterrichtet uns auch darüber, wie es bei der Versuchung im Einzelnen herging. Er sagt*): „der erste Gedanke für Jesum, als er hungerte, mußte (!) seyn, er brauche nur seine Macht über die Natur zum Behufe seiner irdischen Bedürfnisse auszubeuten. Diese Gedanken, in denen an sich nichts Böses lag, wurden auf eine aus seinem Willen unerklärliche Weise zur Anforderung und so trat eine Versuchung ein.“ In den Compendien der Psychologie findet man wohl diese Maschine, die mißbräuchlich Mensch genannt wird, an dieser Maschine sieht man jene Schubfächer mit der Aufschrift Gedanke, Wille u. s. w.; im Leben und in der Wirklichkeit kennt man diese Mumie nicht, da ist der Gedanke an sich das Bestimmende, an sich der Wille, indem er sich durch seine eigne Bewegung ins Postulat umsetzt.

Wir verstehen nun, was es heißt, wenn der Apologet so hoch betheuert, daß „eine rein innerliche Entstehung des Reizes zur Sünde (in Jesus) außer den Gränzen der Möglichkeit lag**):“ es heißt Nichts, es sind Worte, die einer dogmatischen Voraussetzung zu Liebe hingeschrieben, aber sogleich wieder vergessen werden, wenn der Theologe von der Sache selbst, wenn er von der Versuchung spricht. Sagt denn Hoffmann nicht selber: „da Jesus wirklicher Mensch war, so versteht es sich von selbst, daß nach der andauernden Erhebung (nach der Taufe) ein Zustand der gemüthlichen Schwächung eintrat, wie er immer auf starke Anschwellungen des Gefühls eintritt. Schon hierin lag an sich Versuchung.“ Genug! mehr braucht der Theologe nicht zu sa-

*) p. 321.
**) Ebend. p. 320.

gen, um es ſelber auszuſprechen, daß die Möglichkeit der Sünde in Jeſu lag. So viel wenigſtens muß aber der Theologe ſagen, wenn er überhaupt davon ſprechen will, wie Jeſus verſucht werden konnte. Er hat genug geſagt: lag in jenen Schwingungen des innern Seelenlebens an ſich ſchon Verſuchung, ſo kommt der Teufel zu ſpät, denn dieſelben innern Schwingungen des Geiſtes treiben das An-ſich ſchon von ſelbſt und bald genug zur wirklichen Verſuchung.

Die andere Auffaſſung, welche auf dieſem Standpunct der Apologetik möglich iſt, betrachtet die Verſuchung als eine Reihe von „Thatſachen des innern Lebens" Jeſu, wagt aber nicht, darüber etwas Genaueres zu beſtimmen: „in wiefern und auf welche Weiſe der Satan auch wirklich hierbei mitwirkte," um Jeſum vom rechten Wege abzuführen. Um ſo weniger glaubt ſie zu dieſem Wagſtücke berechtigt zu ſeyn, da die Verſuchungsgeſchichte „nur eine fragmentariſche ſymboliſche Darſtellung von jenen Thatſachen ſeines innern Lebens" ſey*).

Eine Parabel ſoll alſo dieſe Darſtellung nicht ſeyn, denn ſie enthält „geſchichtliche Wahrheit," ſogar bis auf den Punct, daß ſich Jeſus wirklich in die Einſamkeit zurückgezogen und gefaſtet hatte, als er in jene Kämpfe fiel, die in der Verſuchungsgeſchichte ſymboliſch dargeſtellt ſind. Aber wie ſollten nun die Jünger, wie ſollte die Kirche, wenn für ihr „praktiſches Bedürfniß" dieſe Darſtellung berechnet war, das ſymboliſche Element von dem geſchichtlichen abſondern? Hätte Jeſus durch dieſe Darſtellung nicht die äußerſten Mißverſtändniſſe und Irrthümer verſchuldet, wenn er erſt ſo ſpricht, als erzähle er eine wirkliche Begebenheit ſeines Lebens und mit keinem Winke andeutet, an welchem Puncte er in die ſymboliſche Darſtellung übergehe? Wenn es nackte empiriſche Thatſache iſt, daß er in die Wüſte ging, faſtete und endlich hungerte, woran ſoll man auf einmal erkennen, daß der erſte verſuchende Gedanke, der „ihm vorgehalten wird," nicht vom leibhaftig erſchienenen Teufel vorgehalten ſey, daß er nicht eben ſo wirklich auf die Zinne des Tempels geführt wurde,

*) Neander, p. 101.

wie er vorher wirklich in die Wüſte gegangen war? Wer kann dieſe Scheidung in der Form überhaupt vornehmen? Wer anders als der ungläubige Apologet, der bei allem Streiten für die Exiſtenz des Teufels, es dennoch nicht wagt, offen und entſchieden eine wirkliche, leibhaftige Erſcheinung deſſelben anzunehmen? Ja wohl! nur der halbgläubige Apologet verſteht ſich auf dieſe Scheidung, er weiß es allein, daß, wenn der Teufel auf den Schauplatz tritt, in demſelben Momente das ſymboliſche Element anfängt. Die Jünger Jeſu verſtanden ſich auf dieſes Kunſtſtück noch nicht; wenn ſie den Herrn von einer Erſcheinung des Satan reden hörten, ſo waren ſie ſicher, daß es ſich wirklich ſo, wie ihr Meiſter ſpricht, verhalten habe.

Und wie unglaublich wird nun die erſte Verſuchung durch den Hunger, wenn der feſte Glaube, daß der Satan Jeſum verſucht habe, nicht mehr vorhanden iſt, durch einen Hunger, der durch die erſte beſte Wurzel geſtillt werden konnte!

Neander's Erklärung hat noch daſſelbe apologetiſche Intereſſe, welches wir bereits in ſeiner Haltungsloſigkeit erkannt haben, zur Grundlage. Die Verſuchungen, ſagt er*), ſtellten ſich dem Herrn „in der Anſchauung" dar. „Doch — fügt er ſogleich hinzu, um der gefährlichen Folgerung vorzubeugen — doch dürfen wir uns bei ihm keine ſolche Verſuchungen denken, welche in ſeinem Innern irgend einen Keim der Selbſtſucht, der durch einen von außen gegebenen Reiz hätte angeregt werden können, als Anſchließungspunct vorausſetzen." Das iſt viel! Nein das iſt zu viel, als daß ein Menſch ſich unter dieſen Worten noch Etwas denken könnte oder wir in Jeſus mehr als Geſpenſt ſehen müßten. Sogar „in wiefern" der Teufel hiebei mitgewirkt habe, will Neander unentſchieden laſſen, und nun ſollen Anſchauungen, die ſich in Jeſus ohne teufliſche Anreizungen bildeten, ſich in ihm gebildet haben, ohne daß ſie in ihm einen „Anknüpfungspunct" hatten? Wo kommen ſie her? Wie konnten ſie auch nur Einen Augenblick für Jeſus beſtehen? Wo bleibt auch nur der Schein eines Kampfes, wenn ſie nicht im Innern Jeſu als ernſtliche, ihm

*) Neander, p. 99.

angehörige Anſchauungen daſtanden? Neander will uns zwar den Anknüpfungspunct nennen: „nur die ſinnliche Schwäche, welche ohne Selbſtſucht beſtehen kann, hatte Jeſus mit der menſchlichen Natur gemein und von dieſer Seite konnte ein Kampf ihn treffen.“ Wieder die apologetiſche Halbheit, die nur vermittelſt einer längſt verſchollenen Pſychologie ſich einen Augenblick behaupten kann und ſogleich in ihrer Schwäche zuſammenfällt, wenn man ihre Kategorie richtig durchführt. Soll die ſinnliche Schwäche der Punct ſeyn, an welchen ſich eine Verſuchung Jeſu „anknüpfen“ konnte, ſo muß ſie eine geiſtige Beſtimmtheit ſeyn — d. h. wir dürfen nicht bei der frühern rationaliſtiſchen Anſicht ſtehen bleiben, welche das Böſe aus der Sinnlichkeit und aus den Einflüſſen derſelben auf den Geiſt ableitete. Die Sinnlichkeit, wenn vom Böſen und von Verſuchung die Rede iſt, iſt aber nicht nur geiſtig zu faſſen, ſondern die Beſtimmtheit des Geiſtes ſelber, welche als ſolche der Trieb der Bewegung iſt, in welcher ſie ihre Kraft entwickelt, einen Augenblick herrſcht und ſodann von der Allgemeinheit des Geiſtes überwunden wird. Sie kann aber nicht überwunden werden (oder die Ueberwindung verdient dieſen Namen nicht), wenn ſie nicht wirklich im kritiſchen Augenblick als die innere, ernſtliche Beſtimmtheit des Geiſtes erfahren iſt.

Hat der Apologet einmal den Teufel in Ruheſtand geſetzt und den Bericht von dem Puncte an, wo der Verſucher auftritt, zu einer ſymboliſchen Darſtellung Jeſu von einer Thatſache ſeines innern Lebens gemacht, ſo wird es nun mit ſeiner Erlaubniß geſchehen, wenn auch die Zurückgezogenheit in der Wüſte und das Faſten ſammt dem folgenden Hunger ſymboliſch gefaßt wird. Sieht er endlich, wie alle ſeine Worte, welche die Verſuchung, trotzdem daß ſie in der innern Welt geſchehen ſey, zu einer nur äußerlichen machen ſollen, vergeblich ſind und das Gegentheil von dem, was ſie ausſagen ſollen, bezeugen, ſo wird er es gewiß nicht mehr verhindern wollen, wenn der Verſuch gemacht wird, die Verſuchungsgeſchichte als die ſymboliſche Darſtellung zu faſſen, welche Jeſus den Jüngern von dem ſittlichen Entwicklungskampf, den er vor ſeinem öffentlichen Auftreten beſtand, gegeben hat.

4. Die Verſuchung als innerer Kampf.

Darf aber das Zwiegeſpräch Jeſu mit dem Satan als ein innerer Kampf in der Seele des Herrn gefaßt werden? Behalten dann jene drei Verſuchungen noch den Sinn einer Colliſion, die für Jeſus Bedeutung haben konnte? Unbedenklich! Jetzt erſt erhalten ſie den Sinn, der ihnen fehlen würde, wenn man ſie in der Geſtalt, wie ſie berichtet ſind, als geſchichtliche Ereigniſſe faſſen wollte.

Das Verſuchende in der erſten Verſuchung iſt weder nur der Trieb, das ſinnliche Bedürfniß zu befriedigen, noch iſt die Art der Befriedigung des Hungers nur in Bezug auf das ſinnliche Bedürfniß die Spitze des Intereſſes, dieſe Beziehung auf das Bedürfniß tritt vielmehr im Augenblick der Verſuchung in den Hintergrund und die Pointe iſt rein und allein das Verhältniß des Geiſtes zur Natur. Das Verſuchende liegt in der zweideutigen Macht des Geiſtes, ſich in Allem zu erkennen und zu wollen, in der Macht, deren Vorſpiegelung ihn dahin bringen kann, daß er die Natur nicht mehr als ſolche anerkennt, ſondern ſie gegen ihre Beſtimmtheit verändert und in bösartiger Luſt in eine Nahrung für den Geiſt verwandelt. Das iſt „jene geiſtig geſteigerte Sinnenluſt, welche durch Geiſteshunger getrieben, das Sinnliche nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern eben als Nahrung für den Geiſt begehrt.“

Die geiſtige Wolluſt iſt in der zweiten Verſuchung gegen die Verhältniſſe gerichtet, die von vorn herein ſchon geiſtiger Natur ſind. Stürze dich — das iſt hier die verſuchende Stimme — ſtürze dich in alle Gefahren, du kannſt Alles wagen, denn kein Verhältniß iſt für dich gültig und keine Colliſion ſo ſchwierig, daß ſie dir Schaden bringen könnte. Der Abgrund, in dem die gewöhnlichen Geiſter zerſchellen, wenn ſie ſich muthwillig in ihn hinabbegeben wollen und die mühſamen Vermittlungen, durch die er aufhört Abgrund zu ſeyn, nicht durchmachen wollen, dieſer Abgrund hat für den hochſtehenden Geiſt keine Gefahr. Bei der erſten Verſuchung iſt die treffende Antwort, daß der Geiſt ſeine Nahrung ſich nicht eigenmächtig ſchaffen darf, ſondern nur

als gegebene annehmen müſſe. Eben ſo ſchlagend iſt die Antwort auf die zweite Verſuchung: der Geiſt dürfe ſich nicht muthwillig Colliſionen ſchaffen d. h. ſie nur deshalb ſchaffen, um in ihnen ſeine überlegene Kraft zu beweiſen.

In den erſten beiden Verſuchungen erſcheint das Böſe als verhüllt: es ziert ſich noch mit dem Stichwort und dem verführeriſchen Schein, welcher der Vorſtellung von der Macht des Geiſtes eigen iſt und der verlockendſte Anſtoß zur Sünde werden kann. Der Fortſchritt zur dritten Verſuchung liegt darin, daß das Böſe in ſeiner wahren Geſtalt hervortritt und dadurch verführen will, daß es zeigt, über welche Fülle von Macht und Herrlichkeit es gebietet.

In der That konnte eine ſolche Verſuchung zur „Sünde des Genius" dem Herrn nicht erſpart werden. Der höher ſtehende Geiſt iſt auch immer tieferen Verſuchungen ausgeſetzt, da in ihm Gedanken aufſteigen, die einem Geiſte, der niedriger ſteht, unbekannt ſind oder wenigſtens nicht mit dieſer ſchneidenden Gefährlichkeit nahe treten. Um ſo größer ſind die Verſuchungen, denen der höhere Geiſt ausgeſetzt iſt, weil ſie geiſtiger Natur ſind und ſich nicht bloß auf den natürlichen Genuß beziehen, ſondern die Offenbarung der unendlichen Macht des Geiſtes zum Zwecke haben und vorſpiegeln. So mußten vor Allem die Verſuchungen, denen Jeſus ausgeſetzt war, den größten Umfang haben, die kühnſten, weitgreifendſten ſeyn und das geſammte Intereſſe des Geiſtes, deſſen Verhältniß zur Natur, zu den beſtehenden Verhältniſſen und den Trieb des Geiſtes zur Wehtherrſchaft in ihren Umfang ziehen.

Keine Zeit war aber für das Hervortreten dieſer verſuchenden Gedanken paſſender und natürlicher als jene Zeit, da Jeſus über ſeinen meſſianiſchen Beruf entſchieden war, d. h. die Zeit nach der Taufe. War denn in dem Augenblicke, als das Bewußtſeyn ſeines Berufs in ihm aufgegangen war, auch das Bewußtſeyn über die Art und Weiſe, ja über die Möglichkeit der Ausführung ſeines Berufes entſchieden? Wer die Gewißheit eines Berufs von ſo unendlichem Umfange zum erſtenmal in ſich empfindet, kann und muß ſelbſt in demſelben Augenblick ſich auf

eine ſo außerordentliche Höhe geſtellt fühlen, auf welcher die Rückſichten auf alle verſtändigen Verhältniſſe, denen nicht nur der niedrigere Geiſt ſondern auch die Idee ſich beugen müſſen, nicht mehr als nothwendig erſcheinen.

Nur darf man ſich nicht vorſtellen, daß die Verſuchungen Schlag auf Schlag einander folgten und nur kurze Zeit eingenommen hätten. Muß doch vielmehr jeder einzelnen Verſuchung immer erſt eine unbeſtimmte Aufregung der Seele vorangehen, wo der verſuchende Gedanke ſich allmählig als Ahndung einer Möglichkeit ankündigt und in wechſelnden Geſtalten ſich der Seele darbietet, bis er in der Schärfe ſeiner ganzen Gefährlichkeit ſich feſtſtellt. Es iſt daher mehr als wahrſcheinlich, daß dasjenige, was unſere Evangelien als ein in kurzer Zeit abgeſchloſſenes Factum darſtellen, vielmehr eine Reihe von innern Kämpfen war und eine längere Zeitperiode einnahm, die zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeinem öffentlichen Auftreten nothwendig anzunehmen iſt.

Wenn Jeſus wirklich Kämpfe dieſer Art erlebt hat, ſo gab es für ihn keinen Grund, der ihn hätte hindern können, davon mit ſeinen Jüngern zu ſprechen. Es iſt immer erfreulich und man thut es gegen Vertraute, die man lieb hat, gern, mit ihnen von innern Erfahrungen zu ſprechen und ihnen mitzutheilen, durch welche Kämpfe und geiſtige Vermittlungen man zur Entſchiedenheit eines beſtimmten Standpunctes gekommen iſt. Man glaubt damit den Vertrauten das beſte Zeugniß des Vertrauens und der Zuneigung zu geben, wenn man ihnen das Verborgenſte des eignen Geiſtes aufſchließt; andrerſeits aber fühlt man ſich durch eine unwiderſtehliche Gewalt zu ſolchen Eröffnungen getrieben, denn erſt wenn man von dieſen Uebergängen ſpricht, ſetzt man ſich mit ihren Kämpfen vollſtändig auseinander und gibt man zu erkennen, daß ſie in der That aufgehört haben, Kämpfe zu ſeyn, kurz daß ſie etwas Fremdes geworden ſind, das nun abgelegt und abgethan iſt. So wird auch Jeſus — vielleicht öfter — von den Kämpfen ſeiner Verſuchungen geſprochen haben, in dieſem Falle aber war es für ihn Bedürfniß, das in längerer Zeit Ausgebreitete zu einer zuſammenhängenden Geſtalt zuſammenzufaſſen

und als ein Factum darzuſtellen, zu welchem Zwecke keine Form paſſender war als die ſymboliſche.

So weit die Anſicht Weiße's*). Doch nein! nicht ſo weit! Um einen Abſatz früher hätten wir bemerken ſollen, daß wir Weiße's Anſicht vortragen, denn das kann dieſer Kritiker nicht wahrſcheinlich finden, daß Jeſus „dieſe Parabel in der Abſicht erklärt haben ſollte, um ſeinen Jüngern einen geſchichtlichen oder pſychologiſchen Aufſchluß über ſeine Seelenzuſtände oder über den Gang ſeiner ſittlichen Bildung zu geben. Es ſey auch nicht der Charakter jener Zeit geweſen, Aufſchlüſſe ſolcher Art zu geben.“ Allein wenn Jeſus darin uns gleich geworden, daß er verſucht war, und mit dem Gedanken der Verſuchung wirklich Ernſt gemacht iſt, ſo ſehen wir nicht ein, weshalb nicht der Herr von dem allgemeinen menſchlichen Gefühle, welches nicht ruht, bis die Verborgenheiten der Seele aufgedeckt werden, getrieben ſeyn ſollte. Ja, man müßte es ganz in der Ordnung finden, daß in dieſem Falle Jeſus mit dem Beiſpiel der Kühnheit und Selbſtgewißheit, welche ſich im Bekenntniß der innern Kämpfe und Vermittlungen unverletzt weiß und erſt in ſeiner Gemeinde möglich wurde, vorangegangen wäre. Erſcheint doch Jeſus im Anfange nach Weiße's Anſicht als wirklicher Menſch, wenn er verſucht wird, warum ſoll er nun auf einmal aufhören Menſch zu ſeyn, warum die Natur des Menſchlichen nicht ganz und gar erleben? Er darf es nicht, denn er iſt kein Menſch, er iſt kein wirkliches Selbſtbewußtſeyn, welches die Dialektik des Gegenſatzes als ſeine eigne Natur erfährt, er iſt und bleibt, wie wir bereits ſahen, auch nach Weiße das Geſpenſt der Apologetik. Eine Verſuchung, in welcher die verſuchenden Gedanken auch nur „relativ“ äußerlich bleiben, iſt keine Verſuchung mehr, ein Kampf, in welchem die Möglichkeit des Andersſeyns auch nicht zur „bloß innerlichen Actualität des Willens“ wurde, iſt kein Kampf, weil kein Feind da iſt, der im Innern des Selbſtbewußtſeyns zu bekämpfen wäre.

Fällt Weiße's Anſicht nach dieſer Seite in den Kreis der

*) II, 18—26.

Apologetik zurück, so kann sie demselben Schicksal nicht entgehen, wenn sie die Versuchungsgeschichte als eine Parabel bezeichnet, welche Jesus selbst vorgetragen habe. Weiße vermuthet zwar, „daß sich Jesus bei Erzählung dieser Parabel nicht in der ersten Person einführte; das Subject derselben habe vielmehr die typische Persönlichkeit des „Menschensohnes" gebildet. Was von dieser Persönlichkeit erzählt wurde hatte dann eine Bedeutung, die, indem sie den aus tiefer sittlicher Erfahrung geschöpften Inhalt zur Allgemeinheit der Idee erweitert, eben so weit sich über die Einzelheit und Zufälligkeit des psychologischen Factums als solchen erhebt, wie über die abstracte Allgemeinheit des bloß Paränetischen." Allein das Unmögliche wird niemals möglich gemacht werden. Die Versuchungsgeschichte kann schlechterdings nicht eine Parabel seyn, die Jesus selbst vorgetragen habe. Auch des Menschen Sohn ist keine Persönlichkeit, welche in dem Sinne „typisch" wäre, daß Attribute und Handlungen, die ihr zugeschrieben werden, von Jesus und den Jüngern mit Bewußtseyn als Ausdruck einer Idee gefaßt werden konnten, die von dieser Persönlichkeit abgelöst und unterschieden werden könnte. Sondern was des Menschen Sohn thut, leidet und erfährt, es mag noch so allgemein, es mag im höchsten Grade die Bestimmtheit der Idee seyn, immer wird es doch für das Bewußtseyn Jesu und der Jünger die Bestimmtheit, das Thun oder Leiden seyn, welches dieser Persönlichkeit zugleich individuell angehört.

Alle apologetischen Wendungen sind nun erschöpft und der einzige Gewinn, der aus einem so bedeutenden Aufwand von Kräften, aus alle diesen Versuchungen und Anstrengungen des menschlichen Denkens zu ziehen ist, besteht in dem unerschütterlichen Resultat, daß der biblische Bericht von der Versuchung weder ein Factum aus dem Leben Jesu erzählt, noch eine symbolische Darstellung seyn kann, welche Jesus von den Kämpfen seines Innern gegeben habe. Die Evangelisten freilich wollen uns ein Factum aus dem Leben Jesu berichten; aber einerseits bleibt es bei der Unmöglichkeit, diese Berichte geschichtlich, wie sie es verlangen, zu fassen, zumal da wir gesehen haben, wie sie allmählig entstanden sind. Andererseits — und das ist das letzte

entſcheidende Beweisſtück — iſt es nur die Sitte der künſtleriſchen Anſchauung, das Leben eines Heroen ſo anzuordnen, daß die Verſuchungen in den Einen Augenblick vor dem öffentlichen Auftreten ſich zuſammendrängen und den Entſcheidungskampf bilden, welchem das fernere Leben in der Einen gewählten Richtung folgt; höchſtens kann es für dieſe Anſchauung noch einmal am Schluſſe des Lebens zu einem Kampfe kommen, der einer Verſuchung ähnlich ſieht. Im wirklichen Leben iſt es anders: da treten die Verſuchungen in ihrer wahren Bedeutung und Gefährlichkeit erſt dann ein, wenn das Selbſtbewußtſeyn den Kampf mit den feindlichen Mächten ſchon begonnen hat, mit ihnen in unmittelbare Berührung tritt und ſie entweder in ihrem verführeriſchen Schein kennen lernt oder ſich verſucht fühlt, ſie in einer Weiſe zu überwinden, welche die menſchlichen und ſittlichen Geſetze für gering achtet.

Es iſt nur noch die Frage, wie die Anſchauung, welche den Bericht gebildet hat, entſtanden iſt.

5. Die Entſtehung der Verſuchungsgeſchichte.

Sie iſt entſtanden, antwortet Strauß, und „zuſammengefügt aus altteſtamentlichen Vorbildern.“ „Waren nämlich die vornehmſten Frommen des hebräiſchen Alterthums, war das Volk Iſrael ſelbſt, nach der frühern Anſicht von Gott, nach der ſpätern vom Teufel verſucht worden: was lag näher, als die Vorſtellung, daß vor Allen an den Meſſias, das Haupt aller Gerechten und den Repräſentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan ſich wagen werde, um ihn zu fällen*)?“

Es iſt dagegen bereits bemerkt worden und wir brauchen dieſe Bemerkung, da ſie vollkommen treffend iſt, nur zu wiederholen: „die bloße Vorſtellung der Möglichkeit oder auch die gleich abſtracte Vorſtellung der Nothwendigkeit eines ſolchen Herganges würde nur dann eine Idee zu nennen ſeyn, zum wirklichen Mythus würden wir jenen Typus nur dann geſtaltet finden,

*) L. J. I, 479. 481.

wenn entweder aus dem innern Leben Jesu*) eine Begebenheit, welche für die Gedankenbildung jener Zeit keinen andern als einen symbolischen Ausdruck zuließ, oder von den allgemeinen weltgeschichtlichen Verhältnissen des Christenthums ein geistiges Moment, mit dessen Ausdruck es sich entsprechend verhält, dargestellt werden sollte**)."

So ist es! Einzig und allein innere Bewegungen und Erlebnisse der Gemeinde konnten das Interesse erwecken, welches für die Ausbildung einer so bedeutenden Anschauung erfordert wird und ihr überhaupt erst allgemeine Bedeutung geben konnte. Dabei versteht es sich von selbst: wenn die Gemeinde diese ihre Erfahrungen und innern Kämpfe so darstellen sollte, daß sie ihr als ein Kampf des Erlösers entgegentraten, so mußten es Kämpfe seyn, welche sie als Gemeinde d. h. in Gemeinschaft mit ihrem Princip und nur wegen ihres Princips mit sich selbst und mit der Welt zu bestehen hatte. Es waren Kämpfe, in welche das Selbstbewußtseyn des Princips, wie es in der Gemeinde lebte, selbst hineingezogen war.

Das Räthsel ist gelöst. Zwar sagt Neander — man erlaube uns den langen Satz abzuschreiben, Ein Wort wird seine Verwirrung auflösen — „der mythischen Auffassung widerspricht der Inhalt dieser Erzählung, denn wir erkennen in demselben nicht etwa das Durchstrahlen eines gewissen die Umgebung, in welcher das Christenthum sich zuerst entwickelte, charakterisirenden Ideenkreises, wie wir erwarten müßten, wenn es der Geist dieser Umgebung wäre, welcher einen solchen Mythus gedichtet hätte, sondern wir finden darin vielmehr den Geist der Weisheit und Besonnenheit, welcher mit den herrschenden Ideen und Geistesrichtungen dieser Zeit in Widerspruch steht." Nun eben dieser Widerspruch mit seinen Kämpfen und der Sieg des Geistes, der Triumph des Princips und dessen Selbstbewußtseyns ist in dieser

*) Diesen ersten Fall, den aber Weiße der positiven Natur seiner Anschauung gemäß setzen mußte, erkennen wir natürlich nicht an. Wenn die Gemeinde eine Anschauung produciren sollte, so mußte sie nothwendig dabei interessirt seyn.

**) Weiße, II, 14, übereinstimmend mit Neander, L. J. Ch. p. 93.

Anſchauung zum Kampf und Sieg der Perſon, in deren Geſtalt die Gemeinde ſich allein ihr Princip vorſtellen konnte, objectivirt.

Auch Weiße wird uns von dem einzigen Wege, der zur Erklärung des Problems führt, nicht abbringen können, wenn er behauptet, in der Verſuchungsgeſchichte ſey kein Moment von den „allgemeinen weltgeſchichtlichen Verhältniſſen" der Gemeinde wiederzuerkennen. Er ſagt zwar: „in der Verſuchungsgeſchichte iſt es ſo ausſchließend das ſittliche, der Perſönlichkeit als ſolcher, dem Wollen und Thun des Einzelnen angehörende Moment, was ihre Geſtalt und ihren individuellen Charakter beſtimmt hat, daß bei jeder Deutung die weiter ausholen oder Entfernteres berühren will, gerade dieſe ihre charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit gänzlich verloren geht und verwiſcht wird." Das Perſönliche iſt aber auch in dieſer Erzählung Nichts weiter als die einzig mögliche Form, welche der Gemeinde zu Gebote ſteht, wenn ſie die Anſchauung ihrer Intereſſen, Erfahrungen und das Selbſtbewußtſeyn ihres Princips vollendet. Die Perſönlichkeit der religiöſen Anſchauung iſt daher immer zugleich von allgemeiner Bedeutung, nämlich die Subſtanz der Gemeinde, und daß in der Verſuchungsgeſchichte das Sittliche die Pointe bildet, kommt allein daher, weil in ihr die ſittliche Macht der Gemeinde oder das Princip derſelben in der Colliſion mit den Weltverhältniſſen angeſchaut wird.

Die Verſuchungsgeſchichte ſtellt uns dar die Unterordnung und das Eingehen der Gemeinde in die Vernunft der Natur und der Geſchichte. Der Kampf, der in dieſer Angelegenheit geführt wird, iſt derjenige, den die Vorſtellung von der abſtracten Allgemeinheit, Macht und Transſcendenz des Princips mit der empiriſchen Welt zu führen hatte, bis der Sieg gewonnen, die Vernunft der Weltverhältniſſe anerkannt und der Gedanke, unmittelbar aus der Allgemeinheit der Vorſtellung heraus in die Wirklichkeit einzugreifen und den Gegenſatz zu vernichten, aufgegeben war.

Ein Princip von ſo weiter Allgemeinheit wie das chriſtliche, welches das ganze Leben des Geiſtes aus den bisherigen Verhältniſſen herauszog und in dem Glauben concentrirte, d. h. in

einem Glauben, der an sich schon die Umkehrung aller Weltverhältnisse war, wenn er im Leben und Leiden des Gekreuzigten die Offenbarung der absoluten Wahrheit sah — ein solches Princip konnte nicht anders als unter heftigen Kämpfen und Aufregungen, konnte sich mit der Wirklichkeit und Geschichte überhaupt nicht in Berührung setzen und endlich ausgleichen, ohne den Geist vorher bis in den innersten Grund seiner Vorstellungen, Wünsche und Leidenschaften revolutionirt zu haben. Die absolute Welt des Glaubens war eine schlechthin innere, sie war für die Vorstellung eine jenseitige und so weit sie bisher in der empirischen Erscheinung, in den Leiden des Erlösers sich offenbart hatte, erschien sie als der Widerspruch mit ihr selbst, mit ihrer Bedeutung, das Absolute zu seyn, und mit der wirklichen Welt — wie sollte die Anschauung des Absoluten in diesen Widersprüchen sich ruhig, kühl und phlegmatisch befriedigt gefühlt haben? Unmöglich! Jene Widersprüche sind an sich selbst der Trieb ihrer Fortbewegung und Auflösung oder sie sind schon ihre Auflösung selbst. Wenn die absolute Wahrheit in Niedrigkeit erscheint — gilt denn nun noch das Hohe? Wenn die Welt des Glaubens die innere ist — hat vor ihr das Bestehende, Wirkliche noch Geltung? So wenig wie die Geschichte und die Gesetze ihrer Entwicklung noch Anerkennung finden können, wenn das einzige Princip, welches der Vorstellung gilt, ein transscendentes und so allgemein, so umfassend ist, daß vor ihm die mühsamen Vermittlungen des wirklichen geschichtlichen Geistes als nichtig und unnöthig verschwinden müssen!

Wir haben wahrlich nicht weit herum zu suchen, wenn wir wissen wollen, ob das christliche Princip wirklich als die Vorstellung von diesem Umsturz aller vernünftigen Gesetze sich entwickelt hat. Die Wunderanschauung machte die Gesetze der Natur zu nichte, so daß die Natur nicht mehr als solche blieb und erst auf dem Umwege, wenn sie sich selbst und die Harmonie ihres Gesetzes offenbart, als Zeugniß des Geistes genommen wurde, sondern als dieses Zeugniß und als Bestätigung des Geistes galt sie erst, wenn sie mit Gewalt ihrer Natürlichkeit, ihrer Bestimmtheit beraubt und zu einem Spiel des Geistes gemacht war. Wie

wenig die beſtehenden Verhältniſſe der Geſchichte galten, wie das Selbſtbewußtſeyn des neuen Princips vor Ungeduld ſie zertrümmert zu ſehen ſich zitternd anſtrengte und zwiſchen der Allmacht des Princips und den geſchichtlichen Verhältniſſen eine tödtliche Colliſion bildete, ſehen wir in dem Buch der Offenbarung. Daß man endlich in dem Gedanken ſchwelgte, das neue Princip würde ſich bald die Herrlichkeit der Welt unterwerfen und ſeinen Anhängern den Raub zum Genuß preisgeben, lehrt uns die frühe Ausbildung des Chiliasmus.

Will man mehr, um ſich zu überzeugen, daß alle Kämpfe und Colliſionen, welche die Verſuchungsgeſchichte darſtellt, im weiteſten Umfange die Gemeinde beſchäftigten und für dieſe ſehr ernſtlich, ſehr angreifend waren? Die Beſonnenheit und innere Sicherheit des Princips trug den Sieg davon, einen Sieg, welchen die Verſuchungsgeſchichte ſchildert, nachdem die Erlebniſſe der Gemeinde, weil ſie das Princip ſelbſt betreffen, zu einer Begebenheit im Leben Jeſu umgewandelt waren. Der Augenblick mußte einmal kommen, wo die Gemeinde vor dem Abgrunde, in den ſie ihre fieberhafte Aufregung zu ſtürzen drohte, erſchrak, zur Beſonnenheit kam und das Beſtehende, die Natur, die geſchichtlichen Verhältniſſe und die Macht der Welt wenigſtens ſo weit beſtehen ließ, daß ſie auf den plötzlichen Umſturz derſelben reſignirte und im Glauben an die göttliche Allmacht, welche zur rechten Zeit den Kampf durchführen und entſcheiden werde, ſich beruhigte*).

Die altteſtamentlichen Vorbilder, die Verſuchungen, denen

*) Wenn die Apologeten (wie z. B. Neander, p. 102.) ſagen, die Verſuchungsgeſchichte ſey in der „Form", in der ſie in den Evangelien mitgetheilt iſt, „keine wirkliche, aber wahre Geſchichte", ſo iſt das nur die Flucht in eine Unbeſtimmtheit, in welcher die Frage nach der Wirklichkeit bloß abgeſchnitten werden ſoll. Die Kritik, welche den Bericht bis auf ſeine Geburtsſtätte, in das Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde zurückführt, hat den Vortheil, daß ſie die Verſuchungsgeſchichte auch als eine wirkliche Geſchichte bezeichnen und begreifen kann. Die Frage nach der wahren Wirklichkeit läßt ſie ſich nicht abſchneiden, ſie ſtellt dieſe Frage und beantwortet ſie.

die Frommen ausgesetzt waren, der Durchzug durch die Wüste, während dessen das Volk auch mit Versuchungen zu kämpfen hatte, das vierzigtägige Fasten Mose's, die Aufwartung des Engels, der dem Elias Speise brachte — alles das hat den biblischen Bericht nicht gebildet, sondern diente nur dazu, einer Anschauung, die sich selbstständig aus sich selbst in der Gemeinde gebildet hatte, die bestimmtere Form zu geben. Das formende Selbstbewußtseyn griff nach jenen Vorbildern, weil es ihm natürlich schien, daß nach dem einstimmigen Gesetz der Geschichte die Erlebnisse des Messias dieselbe Gestalt haben müßten, in welcher die ähnlichen Kämpfe von jeher geschehen waren, es griff endlich nach diesen Vorbildern auch deshalb, weil es in ihnen instinctmäßig denselben Gedanken ahndete, mit dessen Darstellung es selbst beschäftigt war.

Marcus hat den ersten Versuch gemacht und die einfachen Elemente der Darstellung zusammengetragen. Jesus wird in der Wüste vierzig Tage hindurch versucht und weilt in dieser Zeit unter den Thieren. Was die letztere Angabe betrifft, so dürfen wir von vornherein mit gutem Rechte vermuthen, daß in einer so kurzen Darstellung kein Zug bedeutungslos ist. Sagt man, die Thiere seyen die natürliche Umgebung eines Solchen, der in der Wüste verweilt, so muß man sich erinnern, daß die Decoration der Scene in einem frei gebildeten Kunstwerke immer eine innere Beziehung auf die Stimmung, Bewegung und auf den Hauptzweck der Scene hat, daß sie als Attribut zur handelnden Person gehört und als solches das Innere derselben wiederspiegelt. Kurz die Thiere, die Jesum während der Versuchung umgeben, sind das Symbol der „Leidenschaften und Begierden“*), welche sich in ihn einzudrängen suchen.

Lukas, der die Elemente, welche ihm Marcus geliefert hat, zu bestimmten Gestalten ausbildet, bedarf dieser Umgebung der Thiere nicht mehr, da die einzelnen Angriffe des Teufels die Leidenschaften und Begierden zur Sprache gebracht und in Gedanken umgewandelt haben. Mit gleichem künstlerischen Geschick

*) Weiße, II, 21.

hat Lukas auch den Sinn, der an ſich im Symbol der Wüſte und des Faſtens liegt, zu den beſtimmten Verſuchungen ausgearbeitet — natürlich, ſetzen wir hinzu, indem ihm zugleich die Kämpfe der Gemeinde das Material lieferten. Das Faſten — was iſt es als dieſes Symbol anders als die Zurückziehung aus der gewöhnlichen Verwicklung mit der nährenden geiſtigen Subſtanz, ſo daß dieſe nicht mehr nur unwillkührlich, als verſtände es ſich ſo von ſelbſt, und ohne beſondere Anſtrengung des Willens mit dem Geiſt in Einheit ſteht, ſondern als fremdes Object, als Gegenſtand der Reflexion und der freien Aneignung vom Ich geſondert iſt und dieſes als das Leere erſcheint, welches erſt durch einen Willenskampf und die Anſtrengung eines neuen Entſchluſſes mit ſeiner Subſtanz ſich wieder vereinigen muß? Die wahre und einzig paſſende Stätte für dieſen Kampf der Entbehrung und nun vermittelten Aneignung iſt die Wüſte, denn hier erſt iſt der Kampf, die Entbehrung und die doppelte Möglichkeit der Entſcheidung ernſtlich und dringend. In der Verlaſſenheit ſieht ſich der Geiſt von der Macht, vom Genuß und von der Herrlichkeit der Welt getrennt, um ſo mehr aber in Spannung gegen die Befriedigung, die ihm verſagt iſt und die Frage iſt jetzt die ungeheure geworden, ob er die Subſtanz mit Gewalt in ſich aufnehmen ſoll, um ſeine Entbehrungen unmittelbar aufzuheben, zu befriedigen und die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit ſich anzueignen, oder mit dem innern Beſitz ſeines unendlichen Princips ſich genügen und auf deſſen ſtill und allmählig wirkende Kraft vertrauen ſoll.

Die Gemeinde hat auf ihrem Zuge durch die Wüſte der Welt gekämpft, mit teufliſchen Verſuchungen gekämpft und in der Geſchichte, welche Marcus und Lukas geſchrieben und Matthäus künſtleriſch vollendet hat, das Gelübde gethan, nur auf die innere Kraft ihres Princips zu vertrauen. Die nahe liegende Frage, ob ſie immer und in jeder geſchichtlichen Colliſion in ihren Gliedern das Gelübde gehalten hat, wollen wir nicht beantworten, da man uns ſchon deshalb verdammen wird, daß wir nur daran denken, ſie aufzuwerfen.

Dritter Abſchnitt.

Der Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu.

Matthäus 4, 12—25.

---

§ 15.

Die Rückkehr Jeſu nach Galiläa.

Matthäus 4, 12.

Als Jeſus hörte, ſagt Matthäus, daß Johannes überantwortet war, ging er nach Galiläa zurück. Jeſus — das iſt die Anſicht des Evangeliſten — ſah ſich durch die Nachricht von der Gefangenſetzung des Johannes bewogen, nach Galiläa zurückzukehren und öffentlich aufzutreten. Er bekam aber jene Nachricht, als er aus der Zurückgezogenheit, welche der Anlaß zu den Verſuchungen geworden war, wieder hervorkam.

Keine geringe Schwierigkeit muß uns die Art und Weiſe bereiten, wie der Evangeliſt die Rückkehr Jeſu nach Galiläa und ſeinen Entſchluß dort aufzutreten motivirt. Daran wollen wir eben keinen Anſtoß nehmen, daß Jeſus durch die Nachricht von dem unglücklichen Schickſal des Täufers zum öffentlichen Auftreten bewogen wurde, denn die Ausſicht auf Verfolgungen und Leiden wird den Mann, der ſeiner Aufgabe gewiß iſt, nicht erſchrecken. Aber voreilig und muthwillig wird Niemand, der die Gewißheit hat, daß an ſeine Perſon eine hohe Idee geknüpft iſt, die Gefahr herausfordern, noch weniger ſogleich im erſten Augenblick des Auftretens Alles auf das Spiel ſetzen — und doch ſoll

es Jeſus gethan haben? De Wette meint*), „Jeſus habe ſich nur aus dem Wirkungskreiſe des Johannes entfernen wollen, um nicht eine gefährliche Aufmerkſamkeit auf ſich zu lenken.“ Ein unzweckmäßigeres Mittel hätte er aber für dieſen Fall nicht wählen können, er hätte vielmehr die Gefahr herausgefordert, da derſelbe Herodes, welcher den Täufer hatte gefangen ſetzen laſſen, auch über Galiläa herrſchte.

Die Spitze des Anſtoßes wird dadurch gebildet, daß die Nachricht vom unglücklichen Schickſal des Täufers den Herrn zum Auftreten in Galiläa bewogen haben ſoll. Aber was quälen wir uns doch — nach der Art der Apologeten — mit der Frage, wie jene Nachricht Jeſum zu dieſem Schritt habe bewegen können, was ängſtigen wir uns ab, um eine pragmatiſche Bemerkung noch weiter zu verarbeiten, die an ſich ſchon ganz zur Unzeit aufgeſtellt iſt und nur dem Matthäus angehört? Wozu den Buchſtaben noch mehr zur Herrſchaft bringen, da wir ihn vollkommen erklären und — auflöſen, wenn wir dahinter kommen, wie er entſtanden iſt? Matthäus, der Späteſte, der Pragmatiker, der Mann der Reflexion unter den Synoptikern weiß allein von dieſem Motiv, das den Herrn nach Galiläa getrieben haben ſoll. Lukas weiß davon Nichts: er ſagt nur (C. 4, 14.), Jeſus kehrte in der Kraft des Geiſtes nach Galiläa zurück, d. h. in der Kraft deſſelben Geiſtes, der ihn in die Wüſte, wo er verſucht wurde, geführt hatte. Freilich kann Lukas in dieſer Frage eigentlich keine Inſtanz bilden, da er die Gefangenſetzung des Täufers ſchon C. 3, 19. 20 ſo voreilig gemeldet hatte. Aber Marcus tritt dafür wieder auf, um den Knoten zu löſen — und er löſt ihn wirklich. Nach ſeinem Bericht von der Verſuchungsgeſchichte meldet er bloß: „nachdem aber Johannes überantwortet war, kam Jeſus nach Galiläa“ (C. 1, 14.), für ſeine noch unbefangene Anſchauung fällt alſo Beides, daß der Täufer ſo eben erſt ins Gefängniß geſetzt war und Jeſus nach Galiäa geht und dort auftritt, überhaupt nur zuſammen und Matthäus erſt verbindet Beides durch die Reflexion, die Nachricht von dem un-

*) 1, 1, 44.

glücklichen Ende seines Vorläufers sey für Jesum das Motiv gewesen, in Galiläa mit seiner Predigt aufzutreten.

Ist aber die Anschauung des Marcus bei allem Anschein ihrer Unbefangenheit deshalb weniger von einer sehr bestimmten Reflexion gesetzt? Die Sicherheit und Naivetät, mit der sie auftritt, ist kein Grund, ihren Ursprung aus der Reflexion von vornherein zu läugnen, da auch der reflectirendste Pragmatismus einer so unbefangenen Darstellung fähig und mächtig seyn kann, daß er die Reflexion in ihrer verständigen Vermittlung nicht hervortreten zu lassen braucht, sondern sie plastisch in die Gruppirung der Facten verarbeitet und als die innere Reflexion wirken läßt. Wir haben, wie man sieht, die oft behandelte Frage im Sinne, ob Jesus wirklich erst oder sogar augenblicklich, nachdem der Täufer gefangen gesetzt war, aufgetreten sey. Der vierte Evangelist berichtet ja im Gegentheil, daß Jesus und der Täufer noch längere Zeit nebeneinander wirkten, wie kommen also die Synoptiker zu ihrer Nachricht, Johannes sey vor dem Auftreten Jesu gefangen gesetzt worden? Nun diese Nachricht ist auch „falsch" genug, antwortet de Wette*), sie ist eine „Unrichtigkeit," die „zur ältesten evangelischen Tradition gehört." Allein die Kritik des vierten Evangelium hat uns bereits oder vielmehr die Synoptiker von dieser Instanz befreit, da Nichts von dem, was es von einer gleichzeitigen Wirksamkeit Jesu und des Täufers berichtet, sich als wirkliche Geschichte ausweisen konnte. Wenn wir daher bis jetzt**) nur den Verdacht aussprachen, die ideale Anschauung, der Morgenstern habe untergehen müssen, als die Sonne des Heils aufgehen sollte***), könne die Gefangensetzung des Täufers zurück, näm-

*) a. a. O. Wir begreifen dann nur nicht, wie sich de Wette abmühen kann, um zu erklären, weshalb sich Jesus der gefährlichen Aufmerksamkeit des Herodes zu entziehen suchte.

**) Kr. d. ev. Gesch. des Joh. p. 108.

***) Eine Anschauung, die Calvin mit vollem Glauben an ihre Richtigkeit zu Matth. 3, 1 ausspricht: quum autem Christus sol justitiae Johannem suum luciferum mox subsequutus sit, non mirum est, Johannem evanuisse, quo magis conspicuus sit unius Christi fulgor. Natürlich muß sich Calvin wieder quälen, um den synoptischen Bericht mit dem vierten Evangelium in Einklang zu setzen und die Zeit, in welcher nach

lich vor das Auftreten Jeſu geſchoben haben: ſo müſſen wir jetzt vielmehr den entgegengeſetzten Argwohn faſſen, ſie habe dieſe Begebenheit in eine ſpätere Zeit gerückt, damit Johannes wirklich als der Morgenſtern erſcheine, der beim Aufgang der Sonne erblaſſen muß. Und bei dieſem Argwohn, bei der Gewißheit, daß er begründet iſt — doch was ſprechen wir denn von Argwohn — bei der Gewißheit, daß ſich die Sache ganz anders verhalten hat, wird es ſein Bewenden haben. Weder auf die Nachricht, daß Johannes gefangen geſetzt ſey, konnte Jeſus nach Galiläa zurückkehren, noch überhaupt in dem Augenblicke, als das Schickſal des Täufers erfüllt war. Wir wiſſen ja Nichts mehr davon, daß Jeſus um die Taufe zu empfangen zum Täufer nach dem Jordan gegangen war, die Notiz, daß der Herr nach der Taufe in der Wüſte verſucht worden ſey, iſt längſt aufgelöſt — wie kann alſo Jeſus nach der Verſuchung, nach ſeinem Aufenthalt in der Wüſte, während deſſen der Täufer gefangen geſetzt war, nach Galiläa zurückkehren? Dieſer ganze Pragmatismus der Synoptiker exiſtirt für uns nicht mehr, wenn Jeſus nicht zur Taufe gegangen iſt und jene vierzig Tage, die er nach der Taufe in der Wüſte verlebte, nicht mehr ſeiner Lebensgeſchichte angehören. Wie ſollten wir es nun anfangen, um ihn vom Jordan, nachdem der Täufer gefangen geſetzt war, nach Galiläa zurückzubringen? Wie? Wir brauchen ihn eben nicht mehr zurückzubringen, wenn wir gar Nichts davon wiſſen, daß er überhaupt vorher Galiläa verlaſſen

---

dem letzteren Johannes und Jeſus gleichzeitig wirkten, irgendwie in Vergeſſenheit zu bringen. Er ſagt: Quamvis intra illud tempus doctoris officio Christus functus sit, non tamen proprie exorsus est evangelii praedicationem, donec Joanni successit. Jedes Wort über dieſe Ausflucht wäre eben ſo unnütz als ihre Quälerei. Als ob nicht Jeſus nach dem einſtimmigen Bericht der Synoptiker mit der Predigt des Evangelium (Marc. 1, 15.) aufträte. Oder wäre das nicht die eigenthümliche Predigt Jeſu, wenn er nach dem vierten Evangelium ſchon vor der Gefangenſetzung des Täufers den Nikodemus und die Samariter über das Reich Gottes belehrt? Das wäre nicht ſeine gewohnte Wirkſamkeit, wenn er ſchon vorher ſo viel Wunder thut, daß Nikodemus ihn deswegen als göttlichen Geſandten anerkennt? Und das iſt doch offen genug hervorgetreten, wenn Jeſus ſo gewaltſam den Tempel reinigt!

hatte. Dann wissen wir aber auch nicht mehr, wann er in Galiläa aufgetreten ist, auf keinen Fall wissen wir, daß es sogleich nach der Gefangensetzung des Täufers geschehen ist; das Einzige, was wir wissen, ist vielmehr das vorliegende Factum, daß der evangelische Pragmatismus die Gefangensetzung des Täufers, welche Jahre vorher geschehen seyn kann, und das Auftreten Jesu so nahe gerückt hat, daß die herrliche Harmonie in der Geschichte des Reiches Gottes auf das Deutlichste hervortritt, wenn dem Vorläufer der Messias unmittelbar gefolgt ist. Die evangelische Anschauung will einmal die Idee unmittelbar als Factum sehen: wundern wir uns also nicht oder treiben wir durch apologetische Quälereien die Qual dieses Pragmatismus nicht noch weiter, wenn wir bemerken, wie der innere Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Erscheinung des Täufers und Jesu zur unmittelbaren chronologischen Aufeinanderfolge beider Männer geworden ist.

„Die älteste evangelische Tradition"*) ist also nicht nur von der irrthümlichen Vorstellung, deren sie der vierte Evangelist zeiht, freizusprechen, sondern sie ist auch daran sehr unschuldig und hat durchaus nicht ihre Hand dazwischen gehabt, als jene chronologische Anordnung ins Werk gesetzt wurde. Mit Arbeiten einer so bestimmten Art gibt sie sich nicht ab: die überläßt sie vielmehr dem Schriftsteller und muß sie ihm überlassen, da dieser nur die dazugehörige bestimmende Urtheilskraft besitzt. Als gewiß stand für die Ueberlieferung nur das fest, daß der Täufer vor dem Auftreten Jesu gefangen gesetzt sey und Marcus erst hat Beides in den Zusammenhang gebracht, den wir in seiner Darstellung finden und den Matthäus nur noch ängstlicher gemacht hat, wenn er in Jesum die Reflexion verlegt, daß für ihn die Zeit aufzutreten gekommen sey, wenn der Täufer den Schauplatz verlassen hat. Den innern Zusammenhang der Geschichte hat Marcus zu einer reflectirenden Absichtlichkeit der Geschichte gemacht und Matthäus ist so weit gegangen, sie in eine Reflexion Jesu zu verwandeln.

*) welcher z. B. de Wette a. a. O. diese „Unrichtigkeit" aufbürdet.

§ 16.

Das erſte Auftreten und die Predigt Jeſu in Galiläa.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 13—17.

Als Jeſus nach Galiläa zurückkehrte, verließ er Nazareth*), um ſich in Kapernaum anzuſiedeln und von da an predigte er: thut Buße, denn das Himmelreich iſt gekommen.

Höchſt ſeltſam! Jeſus verläßt Nazareth, als er nach Galiläa zurückkehrte, und der Evangeliſt hat uns mit keinem Worte angedeutet, daß Jeſus in Nazareth angekommen, oder überhaupt nach dieſer Stadt gegangen ſey. Welcher Schriftſteller wird ſo ſchreiben, wenn er rein aus ſeinem Kopfe die Sache niederſchreibt und nicht vielmehr ein Compil — — doch ſehen wir erſt weiter.

Wie viel ſeltſamer wird die Sache noch, wenn Matthäus ſagt, Jeſus habe ſich in Kapernaum niedergelaſſen, damit die Weiſſagung des Jeſaias, daß dem Lande Zabulon und Naphthali, dem Weg am Meere und Galiläa, dem Kreis der Heiden, Heil widerfahren ſoll, erfüllt würde. Dieſer Ausſpruch des Propheten bezieht ſich urſprünglich auf die Nordprovinzen des jüdiſchen Landes und beruht auf dem Schluſſe von der Ausführung eines ſchwierigen Werkes auf die Möglichkeit, daß alſo auch das weniger ſchwierige ausgeführt werden könne: wenn ſelbſt jene Provinzen, will der Prophet ſagen, die entfernt vom heiligen Mittelpuncte der Theokratie faſt als heidniſche gelten können und der Kreis der Heiden genannt werden, Provinzen, die bis jetzt immer der erſte Raub der eindringenden Feinde waren, wenn ſelbſt dieſe in der bevorſtehenden Vollendung wieder belebt und erleuchtet werden, dann iſt es gewiß, daß auch die übrigen Glieder der Theokratie zu neuem Leben gelangen werden. Worin nun hat dieſe Weiſſagung ihre Erfüllung gefunden? Als Jeſus nach Galiläa zurückkehrte, um dort aufzutreten, oder als Kapernaum

*) καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲτ, ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καπερναούμ.

ſein Wohnort wurde? Das Erſtere ſcheint eher die Vorſtellung des Evangeliſten zu ſeyn, da es am wahrſcheinlichſten iſt, daß die Erwähnung Galiläa's (*Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν*) in dem Spruche des Jeſaias ihn auf den Gedanken gebracht hat, daß jetzt eine Weiſſagung in Erfüllung ginge. Aber dann hätte er ſogleich nach V. 12, als er die Rückkehr Jeſu nach Galiläa meldete, das Citat anbringen müſſen, dann hätte er nicht ſo weitläufig V. 13 vorher bemerken dürfen, daß Jeſus Nazareth verließ und ſich in Kapernaum anſiedelte. Wir ſind alſo gezwungen, dem Evangeliſten die Anſicht zuzuſchreiben, jene Weiſſagung habe ihre Erfüllung gefunden, als Jeſus ſeinen Wohnſitz von Nazareth nach Kapernaum verlegte. Und das iſt wirklich ſeine Anſicht: nennt er denn nicht Kapernaum das am Meere gelegene (*παραθαλασσίαν*), um es mit dem Weg am Meere der Weiſſagung (*ὁδὸς θαλάσσης*) in Congruenz zu bringen, ſagt er nicht, Kapernaum habe im Bezirk von Sebulon und Naphthali gelegen, damit es ſtimme, wenn die Weiſſagung vom Lande dieſer beiden Stämme ſpricht? Aber dann bleibt doch immer der Umſtand, daß Kapernaum auch deshalb wichtig iſt, weil es in Galiläa liegt; es bleibt dabei, daß Jeſus nach Kapernaum ziehen mußte, damit die Weiſſagung von der Herrlichkeit Galiläa's erfüllt werde. Als ob Nazareth nicht auch in dieſer Provinz gelegen habe! Wollte man Galiläa, dieſes Stichwort außer Spiele laſſen und nun ſagen, nur die Erwähnung des Landes Sebulon und Naphthali in dem prophetiſchen Ausſpruche und der Umſtand, daß Kapernaum an der Gränze beider Diſtricte gelegen habe, ſey daran Schuld, daß der Evangeliſt in dem Umzuge Jeſu nach Kapernaum die Erfüllung einer Weiſſagung geſehen habe, ſo hilft auch das Nichts, denn Nazareth lag in dem früheren Stammgebiet von Sebulon. Oder geht man ſo weit, daß man ſagt, Kapernaum ſey dem Propheten ſo wichtig geweſen, weil es gerade auf der Gränzlinie lag, wo jene beiden Stammgebiete ſich berührten, ſo muß uns freilich immer noch dieſe Mikrologie des Evangeliſten befremden, daß er das Nähere, die Lage Nazareth's im Stammgebiet von Sebulon ſelbſt nicht der Beachtung werth hielt und nach dem Entfernteren, nach dem zufälligen Umſtande

wenig die beſtehenden Verhältniſſe der Geſchichte galten, wie das Selbſtbewußtſeyn des neuen Princips vor Ungeduld ſie zertrümmert zu ſehen ſich zitternd anſtrengte und zwiſchen der Allmacht des Princips und den geſchichtlichen Verhältniſſen eine tödtliche Colliſion bildete, ſehen wir in dem Buch der Offenbarung. Daß man endlich in dem Gedanken ſchwelgte, das neue Princip würde ſich bald die Herrlichkeit der Welt unterwerfen und ſeinen Anhängern den Raub zum Genuß preisgeben, lehrt uns die frühe Ausbildung des Chiliasmus.

Will man mehr, um ſich zu überzeugen, daß alle Kämpfe und Colliſionen, welche die Verſuchungsgeſchichte darſtellt, im weiteſten Umfange die Gemeinde beſchäftigten und für dieſe ſehr ernſtlich, ſehr angreifend waren? Die Beſonnenheit und innere Sicherheit des Princips trug den Sieg davon, einen Sieg, welchen die Verſuchungsgeſchichte ſchildert, nachdem die Erlebniſſe der Gemeinde, weil ſie das Princip ſelbſt betreffen, zu einer Begebenheit im Leben Jeſu umgewandelt waren. Der Augenblick mußte einmal kommen, wo die Gemeinde vor dem Abgrunde, in den ſie ihre fieberhafte Aufregung zu ſtürzen drohte, erſchrak, zur Beſonnenheit kam und das Beſtehende, die Natur, die geſchichtlichen Verhältniſſe und die Macht der Welt wenigſtens ſo weit beſtehen ließ, daß ſie auf den plötzlichen Umſturz derſelben reſignirte und im Glauben an die göttliche Allmacht, welche zur rechten Zeit den Kampf durchführen und entſcheiden werde, ſich beruhigte*).

Die altteſtamentlichen Vorbilder, die Verſuchungen, denen

*) Wenn die Apologeten (wie z. B. Neander, p. 102.) ſagen, die Verſuchungsgeſchichte ſey in der „Form", in der ſie in den Evangelien mitgetheilt iſt, „keine wirkliche, aber wahre Geſchichte", ſo iſt das nur die Flucht in eine Unbeſtimmtheit, in welcher die Frage nach der Wirklichkeit bloß abgeſchnitten werden ſoll. Die Kritik, welche den Bericht bis auf ſeine Geburtsſtätte, in das Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde zurückführt, hat den Vortheil, daß ſie die Verſuchungsgeſchichte auch als eine wirkliche Geſchichte bezeichnen und begreifen kann. Die Frage nach der wahren Wirklichkeit läßt ſie ſich nicht abſchneiden, ſie ſtellt dieſe Frage und beantwortet ſie.

die Frommen ausgesetzt waren, der Durchzug durch die Wüste, während dessen das Volk auch mit Versuchungen zu kämpfen hatte, das vierzigtägige Fasten Mose's, die Aufwartung des Engels, der dem Elias Speise brachte — alles das hat den biblischen Bericht nicht gebildet, sondern diente nur dazu, einer Anschauung, die sich selbstständig aus sich selbst in der Gemeinde gebildet hatte, die bestimmtere Form zu geben. Das formende Selbstbewußtseyn griff nach jenen Vorbildern, weil es ihm natürlich schien, daß nach dem einstimmigen Gesetz der Geschichte die Erlebnisse des Messias dieselbe Gestalt haben müßten, in welcher die ähnlichen Kämpfe von jeher geschehen waren, es griff endlich nach diesen Vorbildern auch deshalb, weil es in ihnen instinctmäßig denselben Gedanken ahndete, mit dessen Darstellung es selbst beschäftigt war.

Marcus hat den ersten Versuch gemacht und die einfachen Elemente der Darstellung zusammengetragen. Jesus wird in der Wüste vierzig Tage hindurch versucht und weilt in dieser Zeit unter den Thieren. Was die letztere Angabe betrifft, so dürfen wir von vornherein mit gutem Rechte vermuthen, daß in einer so kurzen Darstellung kein Zug bedeutungslos ist. Sagt man, die Thiere seyen die natürliche Umgebung eines Solchen, der in der Wüste verweilt, so muß man sich erinnern, daß die Decoration der Scene in einem frei gebildeten Kunstwerke immer eine innere Beziehung auf die Stimmung, Bewegung und auf den Hauptzweck der Scene hat, daß sie als Attribut zur handelnden Person gehört und als solches das Innere derselben wiederspiegelt. Kurz die Thiere, die Jesum während der Versuchung umgeben, sind das Symbol der „Leidenschaften und Begierden"*), welche sich in ihn einzudrängen suchen.

Lukas, der die Elemente, welche ihm Marcus geliefert hat, zu bestimmten Gestalten ausbildet, bedarf dieser Umgebung der Thiere nicht mehr, da die einzelnen Angriffe des Teufels die Leidenschaften und Begierden zur Sprache gebracht und in Gedanken umgewandelt haben. Mit gleichem künstlerischen Geschick

*) Weiße, II, 21.

Anfang an der Mittelpunct der Wirksamkeit Jesu wurde. Indem er aus der Schrift des Marcus die Notiz aufnimmt, daß sich Jesus nach Galiläa begab, daß er nach dem Meere von Galiläa kommt und Kapernaum der Mittelpunct seines Wirkungskreises wird, so bringt ihn dieses Doppelte: „Galiläa und die Gegend am Meere" auf die Weissagung des Jesaias. Schon das war ein Versehen, daß er sich nicht wieder erinnerte, daß Nazareth auch in Galiläa liege; wenn er nun aus der Schrift des Lukas die Bemerkung entlehnt, Jesus habe damals, als er nach Kapernaum zog, Nazareth als Wohnsitz aufgegeben: dann freilich kann das Resultat, welches der Pragmatismus des Evangelisten herbeiführt, daß Nazareth nicht in Galiläa gelegen habe, nicht mehr verkannt werden.

2. Der Bericht des Lukas.

C. 4, 14—32.

Wenn schon die bloße Notiz, daß Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa Nazareth verlassen habe, in der Schrift des Matthäus eine Verwirrung angerichtet hat, welche nicht größer seyn kann, so entwickelt sich die Maaßlosigkeit der Verwirrung in ihrer gehörigen Unendlichkeit, wenn Lukas die Begebenheit, die Jesum sogleich bei seinem ersten Auftreten in Galiläa zwang, mit Nazareth zu brechen, in aller Ausführlichkeit berichtet.

Lukas verarbeitet zu seinem Zwecke — um es zu erklären, wie Kapernaum von Anfang an der Mittelpunct der Wirksamkeit Jesu in Galiläa wurde — eine Erzählung, welche ursprünglich eine ganz andere Stellung hatte, nämlich eine Begebenheit berichten sollte, die vielmehr (Marc. 6, 1—6.) in die spätere Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa gehöre. Auf welche Inconvenienzen müssen wir uns also gefaßt machen!

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa will Lukas berichten. Wenn Marcus sagt (C. 1, 14. 15.), der Herr sey mit der Predigt, daß die Zeit erfüllt und das Gottesreich gekommen ist, in Galiläa aufgetreten, so muß Lukas doch gleichfalls diese Summe der Predigt Jesu sogleich im Anfang seines Berichts angeben.

Er thut es. In Nazareth angekommen, erzählt er uns, sey Jesus am Sabbath in die Synagoge gegangen, und als er zum Vorlesen aufgestanden war und man ihm das Buch des Propheten Jesaias übergab, habe es sich wunderbar so gefügt, daß er beim Aufschlagen gerade die Stelle fand, wo (Jes. 61, 1.) der Messias von seiner evangelischen Aufgabe spricht und das angenehme Jahr des Herrn verkündigt. Da habe Jesus gesagt: heute ist diese Schrift erfüllt. Das erste Auftreten Jesu soll berichtet werden, ja seine erste Predigt, seine erste Ankündigung, daß die Zeit erfüllt und das Himmelreich gekommen sey. Und doch sagt Lukas V. 16, Jesus sey „nach seiner Gewohnheit" (κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ) in der Synagoge zu Nazareth aufgetreten, d. h. wie er sonst immer die Sabbathsversammlungen in der Synagoge benutzte, um dem Volke das Evangelium zu verkünden, so habe er es auch dießmal gethan. Aber sein erstes Auftreten soll ja berichtet werden, wie kann er also, wenn er das erstemal die Erfüllung der Zeit ankündigt, einem Gebrauch gefolgt seyn, der für ihn schon Gewohnheit geworden war? Man berufe sich nur ja nicht darauf, daß schon vorher berichtet werde, „der Ruf Jesu habe sich in der ganzen Gegend verbreitet und er selbst habe allgemein gepriesen in den Synagogen gelehrt" (V. 14. 15.). Das macht die Sache nicht besser, bleibt vielmehr nur der alte Widerspruch. Wie wäre es möglich, daß ein Schriftsteller, der eine klare und selbstständige Anschauung von den Verhältnissen und von der Reihenfolge der Begebenheiten besitzt, in Einem Athem berichtet, daß Jesus nach Galiläa zurückkehrte und sein Ruf sich im ganzen Lande verbreitete? Müßte denn nicht der Schriftsteller wenigstens mit ein paar Worten angeben, was Jesus that, was er sprach und wie sein Ruf überhaupt nur entstehen konnte? Wenn also Jesus das erstemal, wo er am Sabbath in einer Synagoge auftrat, einer Gewohnheit folgte, von der wir Nichts erfahren haben und die im ersten Augenblick seines Auftretens noch nicht entstanden seyn konnte, so ist es also — um es noch einmal zu sagen — derselbe Widerspruch, der herauskommt, wenn sein Ruf sich überall verbreitet, ehe er Etwas gethan hatte, was dazu Anlaß geben konnte.

Wer den Widerſpruch läugnen wollte, würde es mit dem Evangeliſten ſelbſt zu thun haben. Der hat ihn recht wohl gefühlt, denn ſobald er nur kann, in dem Augenblick, wo er Jeſum nach Kapernaum überſiedelt hat, wiederholt er ſeine Bemerkung, daß der Herr am Sabbath lehrte (V. 31.), daß man über ſeine Lehre erſtaunte, weil ſie gewaltiglich war (V. 32.), und fügt er ſogar wieder die Notiz bei, daß der Ruf des Herrn in alle Oerter der Umgegend ausging (V. 37.). Ganz daſſelbe, was ſchon vorher berichtet war, wörtlich daſſelbe, denn jetzt, wo der Evangeliſt berichtet, wie Jeſus in Kapernaum wirkte, jetzt wiſſen wir doch, woher die Bewunderung der Lehre Jeſu entſtand und wie ſein Ruf ſich verbreiten konnte! Was der Evangeliſt das erſtemal in die Luft geſtellt hat, iſt jetzt auf den Boden, wo es hingehört und eine gehörige Unterlage findet, heruntergefallen.

Der Verfaſſer hat alſo dieſelben Formeln zweimal angebracht, er macht zwei Anſätze, um zu berichten, wie der Ruf Jeſu entſtand; er thut aber noch mehr, er läßt den Herrn ſogar zweimal in Galiläa ankommen. Zuerſt nach dem Schluß der Verſuchungsgeſchichte ſagt er (V. 14.), „und Jeſus kehrte in der Kraft des Geiſtes nach Galiläa zurück.“ Wozu nun, wenn Galiläa bereits der Schauplatz iſt, noch einmal die Bemerkung, daß Jeſus, wenn er von Nazareth verſtoßen nach Kapernaum kommt, in „eine Stadt Galiläa's“ (V. 31.) kommt? Ja, warum beidemale, da Jeſus nach Galiläa kommt, dieſelbe Bemerkung, daß Jeſus lehrte, daß man über ſeine Lehre erſtaunte und ſein Ruf ſich allerorts verbreitete? Zweimal läßt der Evangeliſt Jeſum in Galiläa ankommen; wir werden aber ſogleich ſehen, was ihn dazu bewog, wenn wir den letzten Widerſpruch in ſeiner Darſtellung noch angegeben haben.

In der Schrift des Marcus (C. 6, 2.) hat Lukas geleſen, daß die Nazarener, als Jeſus einmal in ihrer Synagoge auftrat, ſich auch darüber wunderten, woher es komme, daß durch ſeine Hand ſolche Wunder geſchähen. Dieſe Rückſicht auf die Wunder behält Lukas bei, ja er beſtimmt ſie — nach dem Zuſammenhange der von ihm benutzten Schrift allerdings richtig genug, denn hier kommt Jeſus ſo eben von dieſer Stadt, welche Zeuge

seiner Wunderkraft gewesen war — noch näher dahin, daß sie auf die Wunderthaten, die in Kapernaum geschehen waren, gerichtet gewesen sey. Noch mehr! Lukas arbeitet diese Reflexion, die er abweichend von Marcus, aber ihrer Pointe angemessen, dem Herrn in den Mund legt, noch weiter aus. Als die Nazarener fragen: ist Dieser nicht Joseph's Sohn? läßt er den Herrn erwiedern: „Allerdings — aber woraus schließt das Jesus? — allerdings werdet ihr mir das Sprüchwort entgegenhalten: Arzt, hilf dir selber: was wir von deinen Thaten in Kapernaum gehört haben, thue auch hier in deiner Vaterstadt;" worauf Jesus erwiedert, daß Elias nur zu der Einen Witwe in Sarepta, obwohl doch viele andere in Israel darbten, geschickt wurde und Elisa nur den Einen Naeman, den Syrer, vom Aussatze befreite, während es doch in Israel viele Aussätzige gab (V. 23—27.), daß sie sich also nicht zu wundern hätten, wenn er einer fremden Stadt seine Wohlthaten schenke.

Es ist gewiß: Lukas hat den Bericht des Marcus für diese Erzählung benutzt. Denn seine Darstellung hat zwei Pointen, von denen jede die andere überflüssig macht; ja die Eine, die er von Marcus entlehnt oder vielmehr aus bloßer Abhängigkeit vom Buchstaben abschreibt, die Pointe, daß der Prophet in seiner Heimath nicht angenehm ist, stört und unterbricht die Ausarbeitung der andern, welche auf dem Gedanken der unbedingten Gnadenwahl beruht. Auf diese Pointe war es schon abgesehen, wenn Jesus das Sprüchwort: Arzt, hilf dir selber d. h. laß deine Wohlthaten den Deinigen zukommen, zum Thema seiner Rede macht (V. 23.), die Ausarbeitung dieses Thema (V. 25—27.) wird aber aufgehalten und um ihren Zusammenhang gebracht, wenn zwischen Beides, zwischen Thema und Ausarbeitung die völlig verschiedene Pointe vom Schicksal des Propheten in seiner Heimath eingeschoben wird (V. 24.). Die erstere Pointe von der wunderbaren Willkühr der Gnadenwahl ist das Werk des Lukas, der überhaupt auf die Ausmalung und Darstellung dieser Begebenheit viele Mühe verwandt hat, die andere hat er aus der Schrift des Marcus, aus derselben Schrift, die ihn belehrt, daß Kapernaum der Schauplatz sey, wo der Herr am liebsten seine Wunder

verrichtete — kurz mitten in der fleißigen Ausarbeitung dieſes Pragmatismus merkt Lukas nicht, daß er den Herrn von Wundern ſprechen läßt, die er noch nicht verrichtet haben konnte, wenn er ſo eben aufgetreten war, und erſt verrichten konnte, als er von den Nazarenern verſtoßen nach Kapernaum gezogen war. Es muß ein ganz beſonderes Intereſſe geweſen ſeyn, was den Evangeliſten ſo lebhaft beſchäftigte, daß er einen ſo ſchreienden Widerſpruch überhören konnte.

Dieß Intereſſe war aber auch für den Leſer*) der Schrift des Marcus ein ſehr bedeutendes. Dieſer erklärt zwar, wie Jeſus nach Kapernaum kommt, — er kam als Gaſt der ſo eben gewonnenen Jünger dahin (Marc. 1, 21. 29.) — wie er aber nach dem galiläiſchen Meer und der Umgegend von Kapernaum, wo er die Jünger anwerben konnte, gekommen war, das hat Marcus nicht berichtet. Ja für die ſpätere Anſchauung, nach welcher Kapernaum der Mittelpunct der Wirkſamkeit Jeſu iſt, und die es überſieht, daß Jeſus nur als Gaſt nach Kapernaum kommt, iſt es nicht einmal in der Schrift des Marcus erklärt, wie dieſe Stadt zu der Ehre kam, der Schauplatz der Thaten des Heilandes zu werden. Eigentlich hätte Jeſus nach Nazareth gehen müſſen, er ging auch dorthin, ſchließt Lukas, und nur beſondere Umſtände — welche andere aber als die von Marcus bei ſpäterer Gelegenheit berichteten? — bewogen ihn, nach Kapernaum zu ziehen. So hat Lukas nun allerdings erklärt, weshalb Jeſus Nazareth verließ und ſich anderwärts anſiedelte — aber warum in Kapernaum? warum gerade in dieſer Stadt? Das kann Lukas nicht erklären, er weiß nur, daß Jeſus in dieſe Stadt ging, er weiß es aus der Schrift des Marcus, es war ihm aber in dieſem Augenblicke, wo er ſich nur für den Umzug des Herrn intereſſirt, nicht möglich, aus derſelben Schrift abzuſchreiben, daß Jeſus als Gaſt der geworbenen Jünger nach Kapernaum kam**).

*) nicht für die „Sage," welcher Strauß dieß Intereſſe zuſchreibt. Heil. Sage, I, 121.

**) Wenn de Wette 1, 2, 34 in der Art und Weiſe, wie Lukas den Vorfall in Nazareth geſtellt hat, einen „Beweis" ſieht, „daß Lukas die evangeliſche Ueberlieferung ſpäter als Matthäus bearbeitete," ſo brauchen

Aber der Widerspruch ist doch gar zu groß! Man sollte es fast nicht für möglich halten und selbst Wilke*) zweifelt: „ob dieses Stück wirklich vom Lukas hiehergestellt sey.“ „Sollte denn Lukas, wenn er erzählt, Jesus sey aus der Wüste zuerst nach Nazareth zurückgekommen, die Nazarethaner sagen lassen, Jesus solle hier solche Thaten thun, wie er in Kapernaum gethan habe? Sollte sich der Erzähler so haben vergessen können?“

Warum nicht? Er hat sich außerordentlich vergessen, aber wie außerordentliche Interessen waren es auch, die ihn beschäftigten! Es waren absolute Interessen, über deren Durchführung er alles Andere vergessen konnte. War es denn nicht eine Frage von der höchsten Wichtigkeit, warum Jesus bei seiner Rückkehr nach Galiläa nicht zuerst in Nazareth sein Heil versuchte? Warum er sogleich nach dem galiläischen Meere ging, das von nun an der Mittelpunct wurde, um den sich alle seine Excursionen bewegten? Mußte er nicht vorher von den Nazarethanern verstoßen seyn und zwar so ernstlich, daß sie ihn in ihrer Wuth schon vor die Stadt auf den Bergabhang geführt hatten, um ihn herunterzustürzen, und nur der wunderbare göttliche Schutz ihn unversehrt durch die Schaar seiner aufgebrachten Landsleute hindurchführen konnte? (Luk. 4, 28—30.)

Und dann welche Aufforderung für einen Schriftsteller, der zuweilen eine maletische Bearbeitung des Details liebt und nicht ungeschickt darin ist, auch dießmal sein Talent zu benutzen, wenn er in der Schrift seines Vorgängers (Marc. 1, 14. 15.) liest, Jesus sey mit der Predigt von der Ankunft des Himmelreichs und von der Erfüllung der Zeit in Galiläa aufgetreten, welche Aufforderung, diese Predigt recht deutlich an einem einzelnen Beispiel zu veranschaulichen! Ist der Herr einmal zu Nazareth, so muß er hier die Predigt von der Erfüllung halten, und damit ihr Inhalt in seiner ganzen Nothwendigkeit und göttlichen Be-

wir wohl nicht mehr daran zu erinnern, daß Matthäus, als er die Schrift des Marcus bearbeitete, auch die des Lukas vor sich liegen hatte. Matth. 3, 14 καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ ist nur ein Auszug aus dem Bericht des Lukas.

*) Wilke, p. 592.

rechtigung erſcheine, muß ein wunderbarer Zufall, nein! muß ein zufälliges Wunder oder vielmehr die unmittelbare göttliche Fügung die Hand Jeſu leiten, daß er beim Aufſchlagen des heiligen Buches gerade den Text findet, der für dieſe Gelegenheit paßt.

Aus der Abhängigkeit von der Schrift des Marcus und aus dem Intereſſe, hier den Vorfall in Nazareth anzubringen, erklärt ſich auch der Umſtand, daß Lukas Jeſum zweimal in Galiläa ankommen und mit demſelben Erfolge auftreten läßt. Das erſtemal kehrt Jeſus nach der Verſuchung nach Galiläa zurück und ſein Ruf verbreitet ſich in der ganzen Umgegend*), aber wir wiſſen nicht, wie ſich, ehe ein Grund dazu vorhanden war, ſein Ruf ſogleich im Anfange verbreiten konnte. Aber Lukas weiß es und wir wiſſen es nun freilich auch, denn er lieſt in der Schrift des Marcus, daß ſogleich beim erſten Auftreten Jeſu in Galiläa das Gerücht von ihm in das ganze Land ſich verbreitete**). Marcus berichtet zwar vorher, daß Jeſus in Galiläa angekommen, am Meere die erſten Jünger geworben habe, mit ihnen nach Kapernaum gegangen ſey, dort in der Synagoge am Sabbath gelehrt, Alles durch ſeine Predigt in Erſtaunen geſetzt und endlich gar eben daſelbſt einen Dämoniſchen geheilt habe. Aber was geht das Lukas an? Er kann den Herrn erſt von Nazareth aus nach Kapernaum bringen, will ihn aber doch zuvor in Galiläa ankommen laſſen, er will ferner ſagen, daß der Herr in den Synagogen zu lehren pflegte, und wenn er nun den Eindruck dieſer Lehre beſchreiben will, ſo hat ihm Marcus die Stichworte oder vielmehr ganze Sätze dazu geliefert. Das erſtemal, wenn er ſagt, daß Jeſus „in den Synagogen“ lehrte, beſchreibt er den Eindruck nur im Allgemeinen, daß Jeſus von allen geprieſen wurde***). Aber wenn er den Herrn zum zweitenmale nach Galiläa bringt — d. h., wie es nun nicht mehr zu verkennen iſt, den ganzen

*) Luk. 4, 14 *καὶ φήμη ἐξῆλθε καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.*

**) Marc. 1, 28 *ἐξῆλθε δὲ ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.*

***) Luk. 4, 15 *δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.*

Bericht des Marcus zum zweitenmale wieder aufnimmt — wenn er nun ſagt, daß Jeſus nach Kapernaum „einer Stadt Galiläa's" kam, ſo wiederholt er die ſchon einmal benutzten Angaben des Marcus wörtlich, nun ſagt er, man erſtaunte über ſeine Lehre, als er am Sabbath predigte*), weil ſein Wort gewaltiglich war, und nun ſchließt er den Bericht von der Heilung des Dämoniſchen in der Synagoge von Kapernaum mit denſelben Worten, welche Marcus dem parallelen Bericht anfügt, d. h. mit denſelben Worten, die er ſchon vorher hingeſchrieben hatte, als er berichtete, daß ſich bei der Ankunft Jeſu in Galiläa ſein Ruf an allen Orten verbreitete**). Jetzt wiſſen wir, wie Jeſus zu dieſem Rufe kam; vorher, da wir ſchon dieſelben Worte laſen, wußten wir es nicht.

Noch Ein Bedenken, noch Eine Ausſicht bleibt; vielleicht können wir Lukas dießmal noch von der Kritik befreien und ſeinen Pragmatismus in ein günſtigeres Licht ſtellen. Wilke***) macht uns darauf aufmerkſam, daß ſich „eine ſonderbare Parallele finde, wenn man das Stück (den Bericht vom Vorfall in Nazareth) wieder an ſeinen Ort ſtellt" nämlich nach dem Bericht von der Erweckung der Tochter des Jairus, wo es ſich bei Marcus findet. Matthäus hat am Schluſſe dieſes Berichts die Bemerkung, daß ſich der Ruf Jeſu über das ganze Land daſelbſt verbreitete†), d. h. eine Bemerkung, die Marcus an dem parallelen Orte nicht anfügt, die aber wohl Lukas vor dem Berichte von dem Vorfall zu Nazareth (Luk. 4, 14.) niedergeſchrieben hat. Sollte nun nicht Lukas dieſen Bericht da, wo ihn Marcus hat, angebracht und die Erzählung von der Tochter des Jairus mit der Bemerkung geſchloſſen haben, die Matthäus nun aufgenommen hat? Allein dann hätte Lukas immer doch eine Formel hin-

*) Luk. 4, 32 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Marc. 1, 22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων.

**) Luk. 4, 37 καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

***) a. a. O.

†) Matth. 9, 26 καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.

geſchrieben, die er aus dem erſten Theil der Schrift des Marcus entlehnt hat. Wie wäre ihm das aber möglich geweſen, wenn er nicht gerade damit beſchäftigt war, in dieſen vordern Theil des evangeliſchen Typus die Erzählung vom Vorfall zu Nazareth einzuſchieben? Er muß aber dieſen Bericht hier eingeſchoben haben, wie hätte er ſonſt, wenn nicht die große Epiſode C. 4, 16. 30 vorherging, C. 4, 31 dieſen neuen auffallenden Anſatz machen können, daß er ſagt: Jeſus kam nach Kapernaum „einer Stadt Galiläa's?" Mit Matthäus iſt es etwas Anderes, der konnte, als er bei Marcus nach dem Bericht von der Erweckung der Tochter Jairi den Bericht vom Vorfall zu Nazareth fand, vorn in der Schrift des Lukas nach demſelben Berichte ſich umſehen und eine Formel, die er hier vorfand, die er für die Einleitung zum folgenden Berichte hielt und die ihm als Schluß für die Erzählung von der Erweckung der Tochter Jairi paſſend ſchien, recht wohl zu dieſem Zweck benutzen.

3. Der Bericht des Marcus.

C. 1, 14. 15.

Nachdem wir alle ſtörenden Zuthaten entfernt haben, bleibt ſomit von dem urſprünglichen Typus, den wir in der Schrift des Marcus finden, Nichts weiter übrig, als die Notiz, daß Jeſus mit der Predigt, daß das Reich Gottes gekommen, aufgetreten ſey.

Die Formel, welche Marcus dem Herrn in den Mund legt, betrachtet er keineswegs als eine ſolche, in die er willkührlich wie in eine Summe die Predigt Jeſu zuſammengefaßt habe, ſondern ſie gilt ihm als die beſtimmte Formel, mit der Jeſus die Ankunft des Gottesreiches angekündigt habe. Er will die Worte des Herrn ſelber geben. Dagegen hat aber Weiße*) ſchon richtig bemerkt, daß Jeſus „beim Antritte ſeiner Laufbahn dieſe Worte in der Weiſe einer Formel öfter wiederholt habe, dieß können wir, da ſeine Predigten in beſtimmte Formeln zu faſſen unſtreitig nicht

*) a. a. O. I, 315.

in seinem Geiste lag, nicht für wahrscheinlich halten." Meint aber Weiße, die „Veranlassung Matth. 10, 7 sey diejenige, wo Jesus diese Formel wörtlich ausgesprochen habe," so erinnern wir daran, wer es denn ist, der uns berichtet, daß Jesus bei der Instruction und Aussendung der Zwölfe ihnen aufgetragen habe, sie sollten ausgehen und predigen: das Himmelreich sey gekommen. Matthäus ist es, der Pragmatiker, der schon dem Täufer dieselbe Formel in den Mund gelegt hat, die der Herr gebraucht und welche dieser nun auch den Jüngern überliefert. Die Formel ist auf diesem Standpunct der spätesten Reflexion zu einem Talisman geworden, der vom Täufer auf Jesum, von diesem auf die Jünger übergeht, oder sie ist ein Mittel des Pragmatismus, der sie benutzt, um die Einheit und den Zusammenhang der heiligen Geschichte recht deutlich hervortreten zu lassen. Denn ist es nicht klar, daß Ein und dasselbe Interesse diese Geschichte durchzieht, wenn Ein und dieselbe Formel dazu dienen kann, um den Inhalt aller auf einander folgender Standpuncte auszudrücken und anzukündigen? Marcus und Lukas wissen Nichts davon, daß Jesus seinen Jüngern diese Formel für ihre Predigt vorgeschrieben habe, wir brauchen somit nicht einmal hier schon zu fragen, ob jene Veranlassung, von der Weiße spricht, jemals existirt habe, da es schon vor der Lösung dieser Frage gewiß ist, daß Matthäus die Formel, welche nach dem Bericht des Marcus dem Herrn allein eigen war, aus eigner Vollmacht den Jüngern überliefert werden läßt.

In der Schrift des Marcus ist diese Formel aber nicht nur ursprünglich zu Hause, sondern hier ist sie auch geboren. Sie ist das Werk der spätern Reflexion. Der Beweis? Marcus läßt den Herrn sagen (1, 15.): „thut Buße und glaubet an das Evangelium." Das Evangelium ist aber die Botschaft vom Heil, welches in der Person und im Werke des Erlösers offenbart ist: wie kann also Jesus schon sagen: glaubet dem Evangelium? Er hat nicht so gesprochen; Marcus, der ihn auch sonst (C. 8, 35. 10, 29.) vom Evangelium und von der Aufopferung für dasselbe sprechen läßt, schreibt ihm hier Worte zu, die erst auf einem spätern Standpunct entstehen konnten. Lukas und Matthäus entlehnen

aus ſeiner Schrift die Formel der Predigt Jeſu oder verarbeiten ſie zu einer neuen Geſtalt, ſie folgen ihm mit gutem Glauben an ſeine Autorität, nur daran nehmen ſie Anſtoß, daß Jeſus ſchon den Glauben an das Evangelium verlangt haben ſolle, ſie ſtreichen daher dieſe Aufforderung und verfahren ſomit in dieſem Falle eben ſo wie an den beiden andern Stellen, wo ſie gleichfalls die Erwähnung des Evangelium ausmerzen.

Matthäus, wie bemerkt, fand es bedeutſam, in der Ordnung und nach der göttlichen Verheißung durch den Propheten angemeſſen, daß Jeſus in Galiläa auftrat. Sein Pragmatismus war nicht beſonders glücklich durchgeführt: hat er uns aber einmal auf das Gebiet der Reflexion geführt, ſo wird es uns erlaubt ſeyn, noch einen Augenblick daſelbſt zu verweilen und zu fragen, ob der Umſtand, daß Jeſus in Galiläa geboren, erzogen und aufgetreten iſt, irgendwie bedeutſam ſeyn könne. Doch wir brauchen nicht einmal zu fragen, Paulus hat ſchon treffend geantwortet, wenn er ſagt*), daß allerdings eine Provinz wie Galiläa, die weniger prieſterlich war, die in dem mannichfaltigſten Verkehr mit Heiden lebte, der angemeſſenſte Boden war, auf welchem der Uebergang zu der Allgemeinheit des chriſtlichen Princips ſich vorbereiten und ausführen konnte. Hier, wo die hierarchiſchen Intereſſen weniger Gewalt hatten, der Ceremoniendienſt, weil er entfernter war, nicht jenen einengenden Einfluß wie in Judäa hatte, hier waren die Schranken der abgeſchloſſenen jüdiſchen Volksthümlichkeit an ſich ſchon überſtiegen und fand der Geiſt, der die Schranken der Nationalität endlich umſtürzte, den geeignetſten Boden für ſein Werk.

*) exeg. Handb. I, 417. Ebenſo Weiße, I, 243.

§ 17.

Die Berufung der vier ersten Apostel.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 18—22.

Mit denselben Worten, derselben Construction der Sätze wie Marcus berichtet auch Matthäus die Berufung der vier ersten Apostel und wie jener knüpft er seinen Bericht sogleich an die Notiz, daß Jesus mit der Predigt vom Himmelreich in Galiläa auftrat. Am galiläischen Meere findet Jesus nach einander die beiden Brüderpaare Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes in ihrer Fischerarbeit beschäftigt und mit den Worten: Kommt und ich will euch zu Menschenfischern machen, bewegt er sie augenblicklich, sich ihm anzuschließen.

Matthäus ist der spätere; die wenigen und noch dazu an sich sehr unbedeutenden Abweichungen, die er sich erlaubt hat, beweisen, daß er den Bericht des Marcus abschreibt. Matthäus sagt (V. 18.), Jesus „sah zwei Brüder, Simon Petrus und Andreas seinen Bruder." Eben so V. 21: Jesus „sah ein anderes Brüderpaar, den Jacobus den Sohn des Zebedäus, und Johannes seinen Bruder." Wozu aber zweimal die Notiz, daß Simon und Andreas Brüder waren? Der ungeschickteste Stylist wird nicht so schreiben, wenn er frischweg aus seinem Kopfe schreibt. Man sehe doch nur, wie Marcus schreibt: Jesus (1, 16.) „sah den Simon und den Andreas, den Bruder Simon's," (V. 19.) „er sah den Jacobus den Sohn des Zebedäus, und Johannes seinen Bruder": so schreibt ein Mann, der beim Schreiben gerade aus auf die Sache sieht und nicht rechts und links — wer weiß immer wohin? oder vielleicht auf ein Buch schielt, das er abschreibt. Matthäus that das Letztere. In dem Augenblicke, wo er sagen will, daß Jesus den Simon und Andreas sah, fällt ihm sogleich ein, daß es Brüder waren, ungeduldig schreibt er es auch hin, er sieht nicht sogleich, daß Marcus diese Notiz zu ihrer Zeit auch anbringt, wenn er bemerkt, Andreas war der Bruder Simon's, und nachdem er so voreilig seine Angabe, daß sie Brüder waren, hingeschrieben hat, ist er

noch ſo abhängig von der Schrift ſeines Vorgängers und ſo im Zuge, daß er auch deſſen Notiz, alſo eine Notiz, die er in demſelben Momente bereits hingeſchrieben hatte, abſchrieb. So macht er es auch, wenn er zu den Zebedäiden kommt.

Nach einem ſo evidenten Beweis brauchen wir kaum zu erwähnen, daß der Satz des Matthäus: „ſie ließen das Schiff und ihren Vater" (V. 22.), von dieſer ungeſchickten Verdopplung des Accuſativus erſt befreit wird, wenn wir ihn wieder in die Form umgießen, die ihm urſprünglich Marcus gegeben hatte, wenn dieſer ſagt (1, 20.): „ſie ließen ihren Vater Zebedäus in dem Schiffe mit den Knechten."

2. Der Bericht des Lukas.

C. 5, 1—11.

An der Stelle, wo es Marcus that und nach dieſem Matthäus, konnte Lukas die Berufung der vier Jünger nicht erzählen. Sein Intereſſe war darauf gerichtet, es zu erklären, wie Kapernaum, nicht Nazareth der gewöhnliche Aufenthaltsort Jeſu wurde. Wenn er daher erzählt hat, wie die Nazarethaner den Propheten in die Fremde trieben, ſo iſt er unwiderſtehlich gezwungen, den Herrn in demſelben Augenblicke nach Kapernaum zu bringen, d. h. er kommt in dem Berichte des Marcus zu jener Stelle, wo Jeſus in dieſe Stadt einzieht, in der Synagoge lehrt, einen Dämoniſchen heilt, aus der Synagoge von Petrus in deſſen Haus geführt wird, hier die Schwiegermutter Petri und am Abend, als die Nachricht von ſeinem Aufenthalt in dieſem Hauſe bekannt wurde und man alle Kranken des Orts zu ihm brachte, auch dieſe heilt. Alles das ſchreibt Lukas aus der Schrift des Marcus ab, weil er einmal den Herrn nach Kapernaum gebracht hat und nun doch erzählen muß, was ſich hier zugetragen habe. Nun muß er wenigſtens noch ſo viel abſchreiben, daß er berichtet, am andern Morgen habe ſich Jeſus in die Wüſte zurückgezogen, man ſey ihm nachgefolgt, habe ihn gebeten, nicht fortzuziehen, aber er habe ſich darauf berufen, ſeine Beſtimmung ſey es, auch in den

andern Städten das Reich Gottes zu verkündigen, und so sey er nun predigend in den Synagogen Galiläa's umhergezogen*).

Lukas konnte also die Berufung der Jünger nicht an derselben Stelle, wo er sie bei Marcus las, erzählen, er mußte den Herrn von Nazareth sogleich nach Kapernaum bringen: wann wird er also die Berufung der Apostel berichten können? Wenn Jesus Kapernaum wieder verlassen hat. Jetzt nämlich, wenn er in Galiläa umherzieht, kann er an den See kommen, wo die beiden Brüderpaare zu finden sind. Er zieht aber lehrend umher, also ist auch die bestimmte Gelegenheit gegeben, wo er am See die Brüder antreffen kann. Jesus lehrt am See vor einer großen Menge, die das Wort Gottes hören will. Wie kommt er aber zu den Fischern? Marcus sagt es ihm; aus dessen Bericht sieht er, daß der Herr dem Gedränge des Volks am See sich gern entzog, indem er einen Nachen bereit halten ließ (Marc. 3, 9.); Marcus sagt ihm ferner, daß Jesus, als einmal eine große Volksmenge sich am See um ihn versammelt hatte, einen Nachen bestieg und von hier aus lehrte (Marc. 4, 1.). Nun, so hat Jesus auch dießmal gehandelt, schließt Lukas und sein Bericht ist auf das Beste eingeleitet. Am See von Genezareth befindet sich Jesus, er sieht, wie das Volk begierig ist, von ihm das Wort Gottes zu hören — wir erfahren freilich nicht, was er nun wirklich lehrte, natürlich! denn diese ganze Einleitung ist zu einem frembartigen Zweck benutzt: Jesus soll nur an den See kommen, um mit den Fischern, die schlechterdings berufen werden müssen, in Berührung zu kommen und wie findet er sie? — er sieht zwei Kähne am Ufer des Seees — warum aber gerade zwei Kähne? — die beiden Brüderpaare sollen ja berufen werden! Was machen die beiden Brüderpaare in diesem Augenblicke gerade am Ufer? Sie wuschen ihre Netze!

Halt! Nicht sogleich weiter! Die Verwirrung ist so groß geworden, daß wir uns besinnen müssen, wo wir uns befinden. Diese Leute sollen jetzt berufen, Petrus zumal soll durch ein ungeheures Wunder zur Nachfolge bewogen werden und was ma-

*) Luk. 4, 31—44. Marc. 1, 21—39.

chen ſie in dem Augenblicke, wo die Menge dem Herrn anliegt, er ſolle ſie das Wort Gottes hören laſſen, was treiben ſie da? Sie waſchen ihre Netze! Das Volk brennt vor Ungeduld, das Wort Gottes zu hören, und ſie waſchen indeſſen ihre Netze! Entweder waren ſie nicht werth, berufen zu werden, oder es bedurfte in der That eines Wunders, das ihre Kähne mit Fiſchen füllte, wenn ſie aus ihrem Stumpfſinn herausgerüttelt werden ſollten.

Doch ſie ſind unſchuldig! Lukas nur hat es durch ſeinen Pragmatismus verſchuldet, daß ſie ſo ſtumpfſinnig erſcheinen. Er nur hat den Anlaß, daß Jeſus gerade lehren wollte und das lernbegierige Volk ihn umgab, geſchaffen, damit ſie und ihre Kähne ihm in die Augen fielen, als er ihre Bekanntſchaft machen ſollte. Lukas nur hat ſie in dieſer neuen Umgebung, wo ſie ganz andere Gedanken haben mußten, mit dem Waſchen ihrer Netze ſich beſchäftigen laſſen, weil er in der Schrift des Marcus lieſt, daß ſie theils mit dem Fiſchfang, theils mit dem Flicken ihrer Netze beſchäftigt waren, als ſie Jeſus fand (Marc. 1, 16. 19.). Lukas läßt ſie ruhig ihre Arbeit fortſetzen, in der er ſie in der Schrift des Marcus begriffen ſieht, und dieſe Beſchäftigung gerade, daß ſie am Ufer ihre Netze waſchen, ſetzt er in dieſem Augenblicke deshalb voraus, weil er die Nachen ſo nahe haben will, daß der Herr ſogleich in den einen ſteigen kann.

Verlangt man einen ſtärkern Beweis, ehe man zugeſtehen will, daß Lukas dieſen Pragmatismus geſchaffen habe, daß er eine Notiz, die er bei Marcus findet, in eine neue, aber fremdartige Umgebung geſtellt hat? Oder einen ſtärkern Beweis, daß Lukas dieſelbe Berufung der erſten Apoſtel berichten will, die er aus dem Bericht des Marcus kennt und nur ſo unglücklich ſtellen mußte, weil er ſie an ihrem Orte nicht berichten konnte? Nun, wer mehr verlangt, wird hören, wird mehr hören, als er zu hören wünſchte, wird ſo viel hören, daß er ſich nur mit der Verdammung des Kritikers wird zu helfen wiſſen. Aber warum zwingt die Apologetik durch ihren Buchſtabendienſt den Kritiker, die Natur des Buchſtabens zu enthüllen?

Daß das Gewerbe, welches ſich die beiden Brüderpaare ma-

chen, als die Menge begierig ist, den Herrn zu hören, in diese Umgebung nicht gehört, ist klar; daß die Situation, in welcher sich Jesus von dem Volkshaufen gedrängt nach einem Nachen umsieht, aus andern Berichten des Marcus entlehnt ist, haben wir bemerkt, um aber den Beweis zu vollenden, können wir noch zeigen, daß die Volksmenge hier nicht an ihrem Platze ist. Jesus, war vorher erzählt, verläßt Kapernaum, die Menge geht ihm nach und will ihn bewegen, sie nicht zu verlassen, Jesus aber geht auf ihre Bitte nicht ein und predigt in den Synagogen Galiläa's. Dennoch heißt es (C. 5, 1.), die Menge lag ihm an, das Wort Gottes zu hören! „Die" Menge! Daß es ein anderer, ein neuer Volkshaufe sey, ist nicht angedeutet. Wo kommt also „die" Menge wieder her? Der Verfasser braucht sie und alle andern Rücksichten müssen vor seinem Bedürfniß zurücktreten.

Die ganze Erzählung von dem Fischfang und der Berufung Petri ist hier nicht an ihrem Platze. Vorher (C. 4, 44.) hat der Evangelist berichtet, nach seiner Abreise aus Kapernaum habe Jesus in den Synagogen Galiläa's gepredigt. Nachher (5, 12.) sagt er, als Jesus in einer von den Städten war, trifft ihn ein Aussätziger. Für jetzt können wir so viel bemerken, daß die Notiz vom Umherziehen Jesu in Galiläa es erklären soll, wie Jesum in „einer der Städte" der Aussätzige treffen und um Hilfe bitten kann. Jene Notiz aber und der Bericht von der Heilung des Aussätzigen sind nun getrennt, durch die lange Erzählung vom Fischzuge Petri, die ein selbstständiges Interesse für sich hat, getrennt und sie haben den engen Zusammenhang, der sie in der Schrift des Marcus unmittelbar verbindet (Marc. 1, 39. 40.), verloren. Wilke *) versucht zwar, dem Bericht des Lukas Etwas aufzuhelfen, die Notiz, daß Jesus wirklich schon auf der Reise durch Galiläa sich befand **), als er die ersten Jünger berief, will er streichen, sie sey aus Marc. 1, 39 herübergeschrieben. Die Menge, welche Jesum am See drängt und von ihm das Wort

*) p. 590.

**) Luk. 4, 44 *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας.*

Gottes hören will, ſey dieſelbe Menge, die ihn bei ſeinem Aufbruche aus Kapernaum zurückhalten will. Jeſus gebe ihr auch nach, lehre am See, und trete nun erſt (5, 11.), nachdem er die beiden Brüderpaare berufen, die Reiſe an, auf welcher ihm jener Ausſätzige begegnet. Allein wer die Notiz, daß Jeſus in den Synagogen Galiläa's umherzog, aus der Schrift des Marcus herübergeſchrieben hat, iſt Lukas ſelbſt. So enthaltſam und vorſichtig iſt er nicht, daß er in dem Augenblicke, wo er im Zuge iſt, eine Notiz nicht abſchreiben ſollte, die noch zu innig mit dem abgeſchriebenen Berichte von der Abreiſe Jeſu aus Kapernaum zuſammenhängt und die er ſehr nöthig hat. Er muß die Jünger eben ſo wie Marcus auf einer Reiſe Jeſu, ja auf einer Reiſe, wo Jeſus predigt, berufen werden laſſen; er muß die Notiz von der wirklichen Reiſe gegeben haben, da er ſie nach der Berufung der Jünger nicht gibt und bloß ſagt, daß die neuen Begleiter dem Herrn folgten. Alſo war Jeſus bereits wirklich auf der Reiſe, als er ſie berief*).

Lukas will die erſte Berufung Petri berichten. Jeſus ſteht zufällig, als ihn das Volk bedrängt, zwei Kähne am Ufer, zufällig ſteigt er in denjenigen, der gerade dem Petrus gehört. Nachdem er das Volk belehrt, heißt er dem Petrus, auf die Höhe des Seees zu fahren und die Netze auszuwerfen. Petrus ſagt, ſie hätten die ganze Nacht gearbeitet und Nichts gefangen, aber auf ſein Wort wolle er das Netz auswerfen. Er thut es und das Netz macht einen ſo reichen Fang, daß es zerriß. Da erkennt Petrus in dem Herrn den Heiligen, vor dem er als ſündhafter Menſch nicht beſtehen könne. Jeſus aber ſagt zu ihm: ſey ohne Furcht, von nun an wirſt du Menſchen fangen.

Nein! ſagt der Apologet**), Lukas will nicht die erſte Be-

*) d. h. Lukas, weil er aus Gehorſam gegen die Angaben des Marcus hinſchreiben muß, daß der Herr ſich auf einer Reiſe befand, als er zufällig an den See Genezareth kam und dort die erſten Jünger berief — vergißt, daß ſich Jeſus ſchon dicht an dieſem See befand, als er Kapernaum verließ und ſich auf die Reiſe begab, die ihn nach dem See Genezareth führen ſollte.

**) z. B. Hoffmann, p. 344.

rufung Petri berichten. Kennt denn nicht Jesus den Jünger bereits, wenn er in dessen Hause vorher als Gast aufgenommen war? Das mag Lukas verantworten, daß er Jesum als Gastfreund in das Haus eines Mannes führt, von dem er uns vorher nicht berichtet hat, wie er mit dem Herrn bekannt geworden war. Lukas hat mit keinem Worte erwähnt, daß Jesus die Fischer bereits zu seinen Jüngern erwählt habe, er hat Nichts von einer „ersten Berufung" berichtet, und wenn er den Fischzug beschreibt, so stellt er das Zusammentreffen Jesu und der beiden Brüderpaare in dasjenige Licht, daß es klar ist, er wolle, ja er müsse ihr erstes durch den Zufall vermitteltes Zusammentreffen berichten. Doch was streiten wir noch mit dem hartnäckigen Apologeten, da wir es schon erklärt haben, weshalb Lukas erst hier die Berufung der ersten Jünger berichten konnte; wozu des Streits, da wir ihm zeigen können, daß Lukas besser als er die Schwierigkeit durchschaute! Als ihn Marcus in das Haus des Petrus führte, da konnte er nicht anders, er mußte den Namen des Simon in seine Erzählung aufnehmen, da er die Schwiegermutter desselben, die von ihrem Fieber geheilt wird, erwähnen mußte. Er weiß aber doch, daß er sich verirrt hat. In der Schrift des Marcus (1, 36.) liest er, daß am andern Morgen, als Jesus Kapernaum verläßt, Petrus und die Andern, nämlich die andern Jünger, ihm nacheilen und sagen, daß ihn Jedermann in Kapernaum „suche." Hier wenigstens, wo er es auch eher konnte, unterdrückt er den Namen des Petrus, hier sagt er, die Menge (4, 42.) habe Jesum „gesucht," ihn eingeholt und zum Bleiben bewegen wollen, und doch konnte er den Namen des Jüngers nicht unterdrücken, ohne die ganze Anlage und den Sinn des ursprünglichen Berichts zu verderben. Wenn die Volksmenge den Herrn aufsucht, so geschieht es nach dem Zusammenhange, weil die wunderbaren Heilungen ihr Interesse für Jesum erweckt hatten. Dazu paßt aber nicht die Antwort Jesu, die Lukas noch beibehalten hat (4, 43.), „ich muß auch den andern Städten das Reich Gottes verkündigen, denn dazu bin ich gesandt." Sie paßt nur im Bericht des Marcus, wo Petrus und die Andern Jesum aufsuchen und dieser ihre Bitte, er möge noch bleiben,

mit den Worten abweiſt: laßt uns in die benachbarten Orte gehen, damit ich auch dort predige, denn dazu bin ich gekommen.

Obwohl nun Lukas, wenn er ſchon vorher, ehe er ſeine Berufung erzählt hat, dem Petrus begegnet, ihm ſo viel wie möglich aus dem Wege geht, ſo iſt ſeine Perſon ihm dennoch ſchon vertraut, wichtig und bedeutend geworden — er war ja gezwungen, den Herrn in ſeinem Hauſe einkehren zu laſſen — und daher iſt nun der letzte Widerſpruch entſtanden, den wir noch hervorheben müſſen.

Berichtet denn Lukas die Berufung der beiden Brüderpaare? Ja und Nein! Beides! Das iſt der Widerſpruch! Petrus iſt die Hauptperſon, ſein Bruder Andreas wird ganz vergeſſen, in ſeinen Nachen ſteigt der Herr, um zu lehren, ihm wird der reiche Fiſchzug zu Theil und ihm allein ruft Jeſus zu: von nun an wirſt du Menſchen fangen. Und dennoch — unmöglich! aber es ſteht geſchrieben (5, 11.)! — und dennoch, indem ſo eben nur Petrus berufen wird, ſchreibt Lukas die Worte hin: „und ſie führten die Schiffe ans Land, verließen Alles und folgten ihm.“ „Sie,“ die Andern, von denen Lukas, allein mit Petrus beſchäftigt, mit keinem Worte geſagt hat, daß ſie auch berufen ſind, die er aber ins Spiel ziehen und dem Herrn als Nachfolger nachſchicken muß, weil er im Bericht des Marcus lieſt, daß ſie gleichzeitig mit Petrus Jünger des Herrn wurden. Sie hat Lukas ſchon im Sinne, als er am Ufer zufällig zwei Nachen ſtehen läßt, als er nachher die Sache ſo darſtellt, daß der andere Nachen, in welchem die Genoſſen des Petrus, die beiden Zebedäiden ſich befanden, zufällig mitgefahren war, als Petrus auf das Geheiß Jeſu tiefer in die Mitte des Seees fuhr; ſie müſſen bei der Hand ſeyn, damit ihnen Petrus zuwinken konnte, ihm bei dem Herausziehen des ſchweren Netzes behülflich zu ſeyn, und damit ſie endlich gleichwie Petrus über das Wunder ſtaunen und dem Herrn folgen konnten — kurz ſie ſind ein zufälliges Anhängſel und durften doch nicht fehlen, weil Marcus eine unüberwindliche Autorität iſt und es ſo haben will. Lukas läßt nur den Petrus berufen werden, aber Marcus befiehlt ihm, auch die

Söhne des Zebedäus dem Herrn als Jünger beizugesellen. Er gehorcht blindlings.

Wenn die Apologeten meinen, nicht die erste Berufung der vier Jünger, sondern die Stärkung ihres Glaubens durch ein besonderes Wunder werde hier berichtet, so mag dem Lukas ein ähnlicher Gedanke im Kopfe gelegen haben. Nicht derselbe! Das steht fest: er will die erste Berufung Petri und seiner Genossen, die er bis jetzt in seinen Bericht noch nicht hatte einfügen können, erzählen. Da er aber einmal Jesum — obwohl unangemeldet — ins Haus des Petrus geführt hatte, so war er trotz allem Sträuben mit der Person des Letztern vertraut geworden, im Grunde muß auch Jesus mit dem Manne, in dessen Hause er als Gast übernachtet hatte, nicht mehr ganz unbekannt seyn — wie kann also die erste Berufung des Apostels, die doch berichtet werden soll, noch so einfach vor sich gehen, wie sie nach Marcus geschehen ist? Es soll die erste Berufung seyn, aber sie muß einen Charakter annehmen, daß es scheint, sie sey für Petrus zugleich ein Wachsthum seiner Erkenntniß von dem Wesen des Herrn. Ein einfaches Wort kann nicht mehr genügen, wenn derjenige berufen werden soll, unter dessen Dache der Herr so eben noch als Gast geruht hatte. Etwas Außerordentliches muß eintreten, so daß Petrus selbst sein Erstaunen und seinen Glauben äußern kann und nicht mehr stumm, wie es nach dem Bericht des Marcus geschieht, dem Herrn zu folgen braucht. Kurz ein Wunder ist hier nothwendig und hier auf dem See, wo Fischer berufen werden, die zu Menschenfischern bestimmt sind, lag kein anderes näher als der wunderbare Fischzug, den der Herr dem Petrus verschafft*).

Dem Apologeten, der wie Hoffmann in der Erzählung des Matthäus nicht die erste Berufung der vier Jünger sieht, haben wir schon gezeigt, wie Lukas von ihm und seinem Räsonnement

*) Daß in dieser Berufungsgeschichte, wie sie Lukas gebildet hat, Petrus als die Hauptperson erscheint, ist zum Theil auch schon von Marcus verursacht. Wenn dieser C. 1, 36 von jenen vier ersten Jüngern spricht, so stellt er den Simon an die Spitze, so daß die Andern nur als sein Gefolge erscheinen. Petrus der hervorragende Mittelpunct, die Andern die untergeordnete Umgebung: ὁ Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.

Nichts wiſſen will. Würde er denn — um es dem Apologeten noch einmal zuzurufen — wenn er in der Schrift des Marcus lieſt, daß Jeſus dem Petrus, der ihn in Kapernaum zurückhalten wollte, ſagte: laßt uns nach den andern Orten gehen, damit ich auch dort predige, wenn er alſo lieſt, daß Petrus mit den Andern dem Herrn auf ſeiner Reiſe folgte, würde er dann den Namen des Petrus mit Gewalt unterdrücken und es ſo fügen, daß Jeſus erſt zufällig ſpäter einmal am See die zwei Kähne ſieht, die dem Petrus und den Zebedäiden gehörten*)?

Wenn das Räthſel gelöſt und die Entſtehung des Berichts im dritten Evangelium erkannt iſt, ſo fällt auch alles Gerede über das Wunder des Fiſchzuges hinweg. Eine andere Quelle als die Schrift des Marcus und ſeinen eigenen Pragmatismus hatte Lukas in dieſem Abſchnitte ſeines Evangelium nicht. Wir wiſſen alſo, woher er das Wunder hat: aus ſeinem Pragmatismus. Wir brauchen nun nicht zu faſeln und mit Hoffmann zu ſagen, das Wunder habe „zur weitern Vorbereitung derjenigen Erkenntniß der Perſon Jeſu, welche die Jünger bekommen ſollten" gedient**) d. h. wir ſind der Gefahr des Wahnſinns oder der Albernheit entgangen, der wir nothwendig unterliegen müßten, wenn wir annehmen ſollten, ein glücklicher Fiſchfang gründe und bilde die chriſtliche Erkenntniß. Wir ſind der Sinnloſigkeit überhoben und brauchen nicht mit Hoffmann zu behaupten, im Wunder des Fiſchzuges habe ſich „das Schauen" offenbart, mit welchem Jeſus „auch in die leibliche Natur tief einzudringen" vermochte. So viel wir wiſſen, kann das nur ein tiefer Blick in die Natur genannt werden, der ihre Ordnung und Geſetze erfaßt. Aber zu wiſſen, wo ſich zufällig ein Paar Fiſche oder Hunderte von ihnen aufhalten! Genug, genug! Nicht weiter!

---

*) Calvin ſagte richtig: si prius vocati fuissent, sequeretur fuisse apostatas, qui deserto magistro et spreta vocatione reversi fuissent ad pristinum vitae genus. Freilich muß nun Calvin ſagen: vocationem quatuor Apostolorum parcius delibant Matth. et Marcus, cujus occasionem Lucas fusius exequitur. Allein die Berichte ſind nicht nur quantitativ, ſondern qualitativ andere.

**) a. a. O. p. 345.

Auch Neander und die Apologeten, welche es zugestehen, Lukas wie die beiden andern Synoptiker wollten dieselbe Begebenheit berichten, können uns nicht mehr irre machen, wenn sie behaupten, Matthäus — Marcus existirt für sie nicht — Matthäus gebe uns „einen abgekürzten, Lukas einen umständlicheren, anschaulicheren, von einem Augenzeugen herrührenden Bericht*).“ Wir haben gesehen, was es mit dieser Anschaulichkeit für eine Bewandtniß hat. Alles, jeder einzelne Zug steht in der Erzählung des Lukas mit dem andern in Widerspruch; Alles ist nothdürftig zusammengeflickt. Wir müssen derb sprechen, wenn man uns diese fürchterlich ängstliche Bewunderung der Anschaulichkeit aufdrängen will.

Strömt nun aber Neander von Bewunderung des „einfachen Wahrheitssinnes“ über, den Schleiermacher in der Erklärung dieser Parthie des Lukas-Evangelium bewiesen habe, will er also dem Kritiker sein Palladium, seinen Trost, sein gutes Recht, sein Bewußtseyn, daß er der aufrichtige Freund der Wahrheit sey, entreißen, so müssen wir ihm noch zeigen, daß es nichts Grauenvolleres gibt, als die heimliche List des Buchstabenknechtes. Wer heißt Schleiermacher, dem Lukas**) einen Glauben zu schenken, den er dem Matthäus entzieht? Ein Zufall, eine Vorliebe, ein Gefühl, das nicht gerechtfertigt ist, aber um so tyrannischer, um so barbarischer sich durchsetzen muß. So findet es nun Schleiermacher bedeutend, daß Lukas den Andreas nicht erwähnt; wir sahen aber, wie das sehr einfach daher kommt, weil diesem Evangelisten Petrus schon die Hauptperson ist, und wie er sogar nur zufällig den Bruder vergaß. Schleiermacher legt darauf Gewicht, daß nach dem Bericht des Lukas die Berufung des Petrus und der Zebedäiden zusammenhänge und Eine sey. Eine schöne Berufung der Söhne des Zebedäus, die Lukas nicht einmal berichtet! Herrliche Anschaulichkeit, wenn die Zebedäiden bis zuletzt als zufälliges Anhängsel erscheinen und auf einmal am Schluß der Erzählung Jünger und Nachfolger des Herrn sind.

*) Neander, p. 249.

**) Schleiermacher, a. a. O. p. 71. 72.

Iſt das „ſeiner Tact, Demuth und einfacher Wahrheitsſinn,“ wenn man wie Schleiermacher das einemal Lukas himmelhoch über Marcus und deſſen Leidensgenoſſen erhebt und dann doch wieder eine Hinterthüre zu finden weiß, durch welche ſie in den Himmel des Ruhmes, den der Apologet erbaut hat, einſchlüpfen können — ſo wollen wir Nichts von dieſen Tugenden wiſſen. Ehrlich währt am längſten! Um die Gemißhandelten zu tröſten, um Marcus und Matthäus nicht zu ſehr leiden zu laſſen, ſagt Schleiermacher, über die Differenzen zwiſchen ihrem Bericht und dem des Lukas dürfen wir uns „nicht verwundern. Denn auf wie verſchiedne Weiſe bald deutlicher und genauer, bald wieder nicht können nicht die drei Jünger*) die ihnen gewiß immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben.“ Wo bleibt nur unſer Verſtand? Oder was verurſacht uns dieſes entſetzliche Kopfdrücken, wenn wir Räſonnements der Art hören, ſchlechterdings bewundern ſollen und doch nicht können? Fürchterliche Qual! Die Variationen, welche die drei Jünger über daſſelbe Thema geſpielt haben, ſollen die Differenzen der evangeliſchen Berichte verſchuldet haben! Marcus, Matthäus, Lukas ſind keine Schriftſteller, keine Menſchen, ſie ſind das Echo eines Liedes, welches — wer weiß wie lange vor dem Augenblicke, da ſie es wiederhallten — geſungen iſt! Ach! wer befreit uns von dieſen Leiden, denen der menſchliche Verſtand unterliegen muß? Wie ängſtlich iſt unſere Lage, wenn wir Menſchen ſeyn, Menſchen vor uns ſehen, mit Menſchen verkehren wollen, und todte Larven in den Evangeliſten durchaus ſehen ſollen.

Die Zettelkaſten-Theorie Schleiermacher's kann uns wenigſtens zu Menſchen nicht zurückbringen. Dießmal, ſagt der apologetiſche Kritiker, hat Lukas wieder das Werk eines Sammlers abgeſchrieben, welcher die Berufung Petri ſpäter angeſetzt hat, weil er ſie „ſpäter erfahren und wie er ſie erfahren, dem Andern angereiht hat.“ Wir möchten in der That wiſſen, was aus der Geſchichtſchreibung werden müßte, wenn es Geſetz wäre, daß

*) Andreas nämlich muß durchaus zurücktreten: ſo weit behält Lukas ſelbſt in der Troſtrede, die Marcus und Matthäus verſöhnen ſoll, Recht.

der Hiſtoriker die Facta, wie er ſie nach und nach erfährt, in derſelben Reihenfolge erzählt. Luft! Luft! Wir kommen um! Ha! welches Labſal! Wir fühlen uns wieder als Menſchen, wir verkehren wieder mit menſchlichen Weſen: wir erinnern uns wieder, welche Schrift Lukas benutzt hat und wie er dazu kam, die Begebenheit, die er aus dem Bericht des Marcus kennt, gerade ſo, wie er gethan hat, zu erzählen und ſie an den Ort zu ſtellen, wo wir ſie finden*).

---

*) Den allgemeinen Ausdruck des apologetiſchen Kanon, welchen Schleiermacher anwendet, wenn er ſagt, es könne Jemand in einem Geſchichtsbuche die Begebenheiten in der Reihefolge anordnen, wie er ſie erfährt, finden wir in der bekannten harmoniſtiſchen Schrift des Auguſtinus. Da die neueren apologetiſchen Räſonnements conſequent durchgeführt eben dahin zurückkehren und ihnen nur die Offenheit und Naivetät des Ausdrucks fehlt, welcher dem Auguſtinus zu Gebote ſtand, ſo wollen wir zu allgemeinem Nutzen und Frommen die Anſicht des großen Kirchenvaters hier angeben.

„Was an einem ſpätern Ort erzählt wird, braucht nicht nothwendig auch ſpäter geſchehen zu ſeyn. Ein Evangeliſt kann vielmehr „nachholen," was er vorher „ausgelaſſen" hatte." De consensu Evangelistarum Lib. II, c. 51.

Wie denkt ſich nun Auguſtinus dieß Nachholen und Auslaſſen? Geſchieht es mit Bewußtſeyn oder nicht? Wie es ſcheint, nicht mit Bewußtſeyn.

„Denn, fährt er an derſelben Stelle fort, Niemand hat es in ſeiner Gewalt, darüber zu beſtimmen, in welcher Reihefolge er ſich der Dinge, wenn er ſie noch ſo gut und genau kennt, erinnern wolle. Was uns eher oder ſpäter in den Sinn kommen ſoll, hängt nicht von unſerm Willen, ſondern davon ab, wie es uns gerade gegeben wird." (Quid enim prius posteriusve homini veniat in mentem, non est, ut volumus, sed ut datur.)

Welcher Zufall würfelte aber nun im Kopfe der Evangeliſten die einzelnen Theile des Berichts ſo bunt und willkührlich zuſammen?

Gott! antwortet Auguſtinus. „Es iſt gewiß genug, ſagt er noch an derſelben Stelle, daß jeder Evangeliſt in der Ordnung erzählen zu müſſen glaubte, wie es gerade Gott beliebte, eben das, was er nun erzählt, ſeinem Gedächtniß einzuſchieben."

Daſſelbe ſagt Auguſtinus ibid. c. 44 und öfter.

Man müſſe daher die geſchichtliche Reihefolge und die der Erinnerung (ordo rei gestae und ordo recordationis) wohl unterſcheiden. ibid. c. 81.

Aber — und wie könnte der Apologet wohl ohne das Aber beſtehen,

Was hat es wieder für Mühe und Zeit gekoſtet, ehe wir durch die apologetiſchen Windungen hindurch zum Urſprünglichen, zu Marcus gelangten!

3. Der Bericht des Marcus.

C. 1, 16—20.

Doch zuvor noch eine Frage! Dürfen wir uns zu jenem äußerſten Zugeſtändniſſe verſtehen, welches wir im Streite zwiſchen den Synoptikern und dem vierten Evangeliſten zwar noch nicht wirklich aufſtellten, aber doch als einen möglichen Ausweg bezeichneten? Kann es in der That an dem ſeyn, „daß der Herr mit einigen Jüngern in Judäa zuerſt in Berührung gekommen ſey und ſie nachher in Galiläa für immer an ſeine Perſon gekettet habe*).“ Sobald wir einmal die Frage aufſtellen — und wir

---

welches das vorhergehende Zwar bis auf den letzten Reſt auffrißt? — aber dabei ſey es im höchſten Grade wichtig, immer im Auge zu behalten — Auguſtinus ſagte aber dennoch das Gegentheil vorher! — immer zu bedenken, daß die Evangeliſten nicht unwillkührlich und bewußtlos etwas ausließen, nicht etwa, weil ſie nicht recht wohl gewußt hätten, welches die Reihenfolge der Begebenheiten war, ſondern daß ſie mit vollem Bewußtſeyn der von der wirklichen Ordnung verſchiedenen Ordnung ihres Gedächtniſſes folgten. Mit vollem Bewußtſeyn ließen ſie etwas aus, um es ſpäter nachzuholen, ſo wie ſie mit vollem Bewußtſeyn in ihren Berichten auch Manches anticipirt haben (ibid. c. 81.).

Jedes Wort über dieſe Theorie wäre überflüſſig, da ſie ſich durch ihre beiden widerſprechenden Seiten ſelbſt zerſtört und die Kritik uns lehrt, wie die Anordnung der evangeliſchen Berichte entſtanden iſt. Aber freuen müſſen wir uns doch, wenn die Apologetik ihre Theorie ſo naiv ausdrückt und — ſo fleißig ausarbeitet.

Gegen dieſe ſaubere und genaue Ausarbeitung gehalten — wie ſchlotterig und nachläſſig erſcheint da die Behauptung, mit der Olshauſen (I, 24.) Alles in Bauſch und Bogen abfertigt, wenn er ſagt, in den ſynoptiſchen Evangelien ſey „die Darſtellung der amtlichen Wirkſamkeit Jeſu ſo behandelt, daß man die Abſicht (!), eine beſtimmte chronologiſche Folge in den erzählten Begebenheiten zu bewahren, nirgends erblickt“ — eine Behauptung, welche an jedem Uebergange von einer Begebenheit zur andern ihren ſchnellen Tod findet!

*) Kr. d. ev. Geſch. des Joh. p. 49, 50.

müſſen ſie jetzt in allem Ernſte aufwerfen, da die Autorität des vierten Evangelium vor der Kritik ſich nicht behaupten konnte — ſo möchten wir den Grund ſehen, der uns zu einer bejahenden Antwort zwingen könnte. Wir wiſſen Nichts mehr davon, daß Jeſus zur Taufe des Johannes gegangen, wir wiſſen, daß er nie in dieſe nahe Berührung, wie ſie der vierte Evangeliſt darſtellt, mit dem Täufer gekommen iſt. In den ſynoptiſchen Berichten findet ſich keine Spur davon, daß einige Jünger Jeſu vorher Schüler des Täufers geweſen ſeyen. Dafür können wir es nun aber ſagen, wie der vierte Evangeliſt dazu kam, den Täufer zur Mittelsperſon zu machen, durch welche die erſten Jünger zu Jeſus geführt wurden. Ihm iſt das Zeugniß des Täufers in dieſer Beſtimmtheit, die er ihm zuſchreibt, für den geſammten Pragmatismus ſeiner Schrift wichtig und unentbehrlich; klagt er nun ſo oft, daß es von dem Volke nicht gehörig gewürdigt und anerkannt ſey, ſo muß er doch einige gläubige Perſonen in ſeiner Schrift aufſtellen, welche beſſer geſinnt waren und die ganze Kraft dieſes Zeugniſſes in ihnen erfuhren, indem ſie dadurch bewogen wurden, ſich dem Herrn anzuſchließen. An ihnen war es dann deutlich zu erkennen, daß die Predigt des Täufers den Uebergangspunct zu dem Heile bildete, ſie mußten ſelbſt die Zucht des Johannes, dieſen wichtigen Durchgangspunct durchgemacht haben, kurz ſie mußten Jünger des Täufers ſeyn, welche ſich durch das Zeugniß ihres Meiſters bewegen ließen, Anhänger des Meſſias zu werden. Natürlich mußte nun Jeſus ſeine erſten Jünger im Jordanslande, wo der Täufer ſich aufhielt, gewinnen.

Marcus ſteht nun allein, aber — nicht feſter als ſeine Nachfolger. Der Ruhm bleibt ihm, daß ſeine Darſtellung urſprünglich, einfach, rein und Nichts als der Ausdruck der allgemeinen Idee iſt, die er darſtellen will. Aber die Idee, mag ſie noch ſo einfach und rein dargeſtellt werden, wenn ſie in ein einzelnes Factum eingezwängt wird, iſt ſie durch ihre Allgemeinheit ſo revolutionär, daß ſie nicht ruht, bis ſie ſich aus dem Widerſpruch, ein einzelner Vorfall zu ſeyn, herausgerungen und zum

Selbſtbewußtſeyn ihrer Allgemeinheit, welche in der Geſchichte ſich ganz anders zur Erſcheinung bringt, wieder erhoben hat.

Auffallend muß es ſchon ſeyn, wie Jeſus vier ihm völlig unbekannte Menſchen, die er am See Genezareth mit ihrem Gewerbe beſchäftigt antrifft, zu Jüngern beruft. Eben ſo auffallend iſt es, wie dieſe Leute ihr Gewerbe, ihr Haus, ihren Vater auf das Wort eines Mannes verlaſſen, der ihnen bis dahin unbekannt war und an dem ſie noch Nichts erfahren haben, was ihnen bedeutſam ſcheinen könnte.

Sonſt, in dem Leben, das wir kennen, macht ſich die Bildung eines Jüngerkreiſes ganz anders, nämlich allmählig durch die wachſende Erfahrung von der Bedeutung und der anregenden oder ſchöpferiſchen Kraft des Mannes, d. h. durch die gründliche Erfahrung, welche erſt im Stande iſt, Einzelne dahin zu bringen, daß ſie ihre Perſönlichkeit der eines Andern ganz hingeben.

Der Bericht des Marcus erhebt uns alſo in eine Welt, die von der gewöhnlichen unendlich verſchieden iſt, in die Welt des Wunders und Jeſus müßte, wenn er wirklich in dieſer Weiſe die erſten Jünger berufen hat, eine wunderbare Kraft in ſeine Aufforderung verlegt haben, damit ſie Leute, deren Beſtimmung er gleichfalls wunderbar auf den erſten Blick durchſchaute, zur Folgſamkeit zwänge*). Sobald wir aber nicht mehr wie Marcus und der frühere unmittelbare Glaube im Factum nur den Widerſchein der Idee ſehen, ſobald der Apologet um das einzelne Factum feilſcht, ſo müſſen wir es ausſprechen, daß eine ſolche Magie nicht nur unmöglich, ſondern auch, wenn ſie dem Herrn zu Gebote geſtanden hätte, unwürdig geweſen ſey. Freie Menſchen können nur durch die Erfahrung und durch die innere Stimme dazu bewogen werden, ſich dem Größeren anzuſchließen, und wäre es möglich, daß ein Anderer mit magiſcher Gewalt beim erſten Anblick, bloß durch ein Wort, ehe ſie Etwas von ihm er-

*) Calvin: hic apparet energia vocis Christi: non quod sola vox tam efficaciter penetret in hominum corda; sed quia Dominus quos ad se trahere vult et rapere, Spiritu intus compellat, ut voci suae obediant.

fahren haben, an ſich ketten könnte, ſo müßte er erſt die Menſchlichkeit in ihnen verachten und ſie zu Maſchinen herabwürdigen.

Und welche magiſche Uebermacht, welcher Zufall müßte hier geſpielt haben, wenn Jeſus vier Männer, die beiden Brüderpaare, die er zufällig nahe bei einander am See antraf, durch denſelben Zuruf an ſeine Perſon gefeſſelt hätte!

Sodann pflegt es ſonſt immer gar nicht der erſte Schritt von Männern zu ſeyn, die mit einem neuen Princip auftreten, daß ſie Jünger berufen. Doch was brauchen wir nur das Wort „berufen.“ Sie ſammeln und erwerben ſich ihre Schüler, indem ſie ihr Princip entwickeln und öffentlich ausſprechen.

Marcus hat Nichts weniger gekannt, als die näheren Umſtände, unter denen die erſten Jünger bewogen wurden, ſich Jeſu anzuſchließen. Ja es war nicht einmal eine Beſtimmtheit der Idee, welche ihn dazu bewog, die Berufung jener Jünger als das Erſte darzuſtellen, was Jeſus bei ſeinem Auftreten that. Hat denn Elias ſeinen Eliſa in dem Augenblicke berufen, wo er auftrat? Hat Moſes die Aelteſten erwählt, ehe er an das Werk der Befreiung ſeines Volkes ging oder hat er nicht auch vorher ſchon als Geſetzgeber geſprochen? Ja hat nicht Marcus ſelbſt recht wohl gewußt, wo die Erwählung eines Jüngerkreiſes hingehört, wenn er nachher erſt erzählt (C. 3, 13. 14.), daß Jeſus nach ſeinem Belieben Zwölfe berief, damit ſie um ihn ſeyen? Nichts als ein zufälliger Umſtand hat es dahin gebracht, daß die chriſtliche Kirche als die erſte öffentliche That ihres Herrn die Erwählung von Jüngern dachte. Marcus will weiter Nichts mit dieſer Anordnung ſeines Berichts bezwecken, als es erklärlich zu machen, wie es kam, daß Jeſus Kapernaum zum Mittelpunct ſeiner Reiſen in Galiläa machte. Als Gaſt des Petrus wohnt er in dieſer Stadt und damit er dieſe Wohnung finde, muß er bei ſeinem erſten Auftreten zufällig am See Genezareth „umherwandeln“ und die beiden Brüderpaare, die in Kapernaum anſäſſig ſind, berufen. Dieſe Anordnung der Geſchichte ging unverändert in die Schrift des Matthäus, ſo weit es möglich war, in die des Lukas, ſie ging in den Glauben der Gemeinde über und ſelbſt der vierte Evangeliſt kann ſie nicht mehr verändern, er behält ſie

gleichfalls bei, nur daß bei ihm das neue Intereſſe hinzukommt, daß er das Zeugniß des Täufers als die Macht darſtellen will, welche die Gläubigen zu Jeſus führte.

So beweiſt ſich die Erzählung des Marcus als rein gemacht, ſie iſt dem altteſtamentlichen Bericht von der Berufung des Eliſa durch Elias nachgebildet und der Zuruf Jeſu: ich will Euch zu Menſchenfiſchern machen, iſt aus einer leichten Combination des früheren Gewerbes dieſer Jünger und ihrer ſpäteren Wirkſamkeit entſtanden.

Weiße*) hält es „für möglich, daß die altteſtamentliche Erinnerung wie in manchen andern Fällen, ſo auch in dem gegenwärtigen eine von Jeſus ſelbſt beabſichtigte und in ſeine Handlung gelegte war. Daß er aber jene Worte ausdrücklich als Aufforderung an die noch zögernden Jünger, ihm zu folgen und ſich ganz ihm hinzugeben (!), geſprochen hat, wird uns durch die Ausdrücklichkeit wahrſcheinlich, mit der auch anderwärts verſichert wird, daß nicht die Jünger Jeſum, ſondern Jeſus die Jünger auserwählt habe.“ Allein Marcus weiß Nichts davon, daß die Jünger auch nur Einen Augenblick gezögert hätten, dem ihnen bis dahin ganz unbekannten Manne ſich hinzugeben. Doch wir wollen einmal das Gemälde anſehen, welches entſtehen würde, wenn der Herr die noch zögernden Jünger durch die Magie ſeines Wortes allmählig aus ihrem Widerſtande herausziehen mußte; Magie müßte der Unbekannte immer noch ausüben, aber das Gemälde wird drückend und peinigend, wenn die Jünger auch nur den geringſten Widerſtand leiſten, während im Berichte des Marcus, wo Ein Wort dieſe Leute zu andern Menſchen macht, Alles in Ordnung iſt, wenn auch dieſe Ordnung nicht der wirklichen Welt angehört.

Weshalb ferner ſollte wohl Jeſus ſo intereſſirt geſagt haben (Joh. 15, 16.): „nicht ihr habt mich auserwählt, ſondern ich euch.“ Welcher Mann, der nur einigermaaßen ſeiner ſelbſt ſicher iſt, wird ſo ſprechen! Das verſteht ſich vielmehr von ſelbſt, daß der höhere Geiſt durch die Kraft ſeiner Ueberlegenheit die An-

*) I. 476.

dern an ſich zieht. Erinnern wir uns aber doch nur, wer den Herrn ſo intereſſirt ſprechen läßt; der vierte Evangeliſt hat hier einen Contraſt gebildet, ſo überſpannt, ſo unhaltbar, wie nur je einer von ihm niedergeſchrieben iſt. Was in der wirklichen Welt ſich allmählig und ſcheinbar zufällig macht, dieß Verhältniß des Meiſters und Jüngers hat er durch eine abſtracte dogmatiſche Theorie in das Licht einer höhern Nothwendigkeit ſetzen wollen. Marcus hat dieſen Gedanken der Nothwendigkeit in die Geſchichte verarbeitet.

---

§ 18.

Uebergang zur Bergpredigt.

1. Der Bericht des Matthäus.

C. 4, 23—5, 1.

Matthäus ſagt Nichts davon, daß Jeſus nach der Berufung der vier Fiſcher nach Kapernaum gegangen ſey, hier gepredigt und geheilt habe: ſondern nach ſeinem Bericht durchzieht Jeſus ſogleich, nachdem er die erſten vier Jünger berufen hatte, ganz Galiläa, indem er predigt und jegliche Krankheit unter dem Volke heilt. So bringt man denn zu ihm, als ſein Ruf in ganz Syrien ausgegangen war, alle Kranken — Matthäus zählt ihre Gebrechen an Einzelnen auf — er heilt ſie und es folgten ihm viele Haufen aus Galiläa, aus der Dekapolis, aus Jeruſalem, Judäa und dem Lande jenſeits des Jordan.

Die Schilderung iſt ſehr umfaſſend, die Worte „ganz, alle" werden in jedem Satze gebraucht, wir ſehen alſo eine ſehr allgemeine Darſtellung vor uns: auf einmal aber fällt die Sache in das Einzelne, wenn Matthäus ſagt: als Jeſus die Haufen ſah, ſtieg er auf den Berg; er ſetzte ſich, ſeine Jünger traten zu ihm, er hält an ſie eine Rede — die Bergpredigt.

Das iſt unvereinbar. Die Haufen ſind ſchon lange Zeit um Jeſum, er lehrt, er heilt ihre Kranken; wie kann er nun erſt, wenn er ſie ſieht, auf den Berg ſteigen? Er hat ſie ja längſt

ſchon geſehen. Fritzſche's Erklärung: als er ſie einmal erblickte, ſtieg er auf den Berg*), wird der Bericht nicht anerkennen, da ſie ihm viel zu umſtändlich, ja langweilig ſeyn würde. Er weiß Nichts von dieſem „irgend einmal," er braucht es auch nicht, da er es viel leichter hat, wenn er ſich Kopf über aus dem Allgemeinen ins Einzelne ſtürzt. Er braucht keine Vermittlung, er vergißt, wenn es ihm ſo dienlich iſt, die Ausbreitung des Allgemeinen, dieß ſchrumpft ihm augenblicklich zu einem Einzelnen ein, und nun kann er ſagen: als aber Jeſus die Haufen ſah, ſtieg er auf den Berg.

Wir können aber dieſen Sprung ins Einzelne nicht nachthun, da wir es nicht vergeſſen können, daß die Haufen nicht in dieſem Augenblick erſt zu Jeſus kommen, ſondern längſt um ihn ſind, er alſo auch längſt, wenn der Anblick der Haufen ein Grund dazu iſt, den Berg beſtiegen haben müßte. Wir müſſen ſagen: eine Begebenheit, die aus der Luft fällt, iſt für uns und für dieſe Welt keine Begebenheit mehr und die Predigt, die Jeſus auf dem Berge hält, kann nimmermehr — um es vorſichtig auszudrücken — bei dieſer Gelegenheit gehalten ſeyn.

Auch das iſt ſchwierig: Matthäus ſagt nicht, daß die Volksmenge dem Herrn auf den Berg gefolgt ſey; nur die Jünger, wird berichtet, traten zu ihm und an ſie hält er die folgende Rede. Nun heißt es aber am Schluß (C. 7, 28. 29.): als Jeſus dieſe Rede vollendet hatte, erſtaunte das Volk über ſeine Lehre, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Wo kommt aber auf einmal das Volk her? Wir wiſſen es nicht. Ja, woher kommen die Jünger, an welche die Rede nach C. 5, 1 gehalten iſt? Wir wiſſen es auch nicht: denn der Ausdruck „ſeine Jünger" kann unmöglich bloß jene viere bezeichnen ſollen, die bis jetzt berufen ſind. Es fehlt uns alſo für dieſe Rede Nichts weniger als eine in der wirklichen Welt gar nicht unbedeutende Kleinigkeit, der Anlaß und das Publicum; denn wird auch am Schluß auf einmal das Volk erwähnt, ſo wiſſen wir nicht, wie

*) Matthäus p. 197. Hanc turbam aliquando conspicatus montem petiit.

es die Rede hören konnte, da der Herr sich vor ihm auf den Berg zurückzog.

Wir wissen aber, wo alle diese für eine Rede so nothwendigen Kleinigkeiten herkommen, wenn wir die Schrift des Marcus aufschlagen. Hier lesen wir, daß Jesus einmal, als er schon längere Zeit auch unter Anfeindungen gewirkt hatte, sich mit seinen Jüngern an das Meer von Galiläa zurückzog. Da kam viel Volks, als es von seinen Thaten hörte, aus Judäa, Jerusalem, Idumäa, von dem Lande jenseits des Jordan und aus der Umgegend von Tyrus und Sidon zu ihm. Jesus heilt sie, will aber dem zu großen Gedränge ausweichen, läßt deshalb einen Nachen bereit halten und steigt endlich auf den Berg, wo er nur diejenigen zu sich beruft, die er in diesem Augenblicke zu seinen beständigen Begleitern und zu Aposteln bestimmt (Marc. 3, 7—14.). Hier hat das Besteigen des Berges einen Sinn, Jesus will der Menge ausweichen, ja er hat, wie Marcus berichtet, noch einen bestimmteren Grund, er will eine völlige Erschöpfung vermeiden, denn die Kranken überfielen ihn, um ihn anzurühren und durch die Berührung geheilt zu werden.

Im Bericht des Matthäus hat der Rückzug auf den Berg keinen Sinn, da nicht einmal gesagt ist, daß Jesus erschöpft wurde oder es werden konnte, als er heilte. Nichts in dieser Beziehung wird angedeutet, da der Evangelist zu der Rede eilt und diese nicht bald genug anbringen kann.

Sein ganzes Interesse ist aber auf die Rede gerichtet. Er liest in der Schrift des Marcus, daß Jesus sogleich nach der Berufung der Fischersleute öffentlich als Lehrer (in Kapernaum) 1, 21 auftrat. Diese Notiz ist ihm zu kahl, er will eine Rede selbst mittheilen, um daran ein deutliches Beispiel zu geben, wie gewaltig Jesus lehrte, und wenn er die Rede mitgetheilt hat, vergißt er nicht wie Marcus bei jener Gelegenheit (Marc. 1, 22.) zu bemerken, daß das Volk über die Lehre Jesu erstaunte, weil er gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten. Wörtlich wiederholt er diese Bemerkung seines Vorgängers.

In der allgemeinen Beschreibung der Wirksamkeit Jesu hat Matthäus zunächst die unbedeutende Aenderung vorgenommen,

daß er ſtatt Idumäa Dekapolis ſetzt, ſodann ſtatt des Satzes: „die aus der Umgegend von Tyrus und Sidon kamen zu ihm," die Bemerkung beifügt: „ſein Ruf verbreitete ſich in ganz Syrien," er will nämlich die Notiz Marc. 1, 28 anbringen. Aber die bedeutendſte Aenderung iſt die, daß er die Darſtellung in der weiteſten Allgemeinheit hält, die noch um ſo größer, aber auch unbeſtimmter wird, da dieſe Schilderung uns zuerſt mit der Wirkſamkeit Jeſu näher bekannt machen ſoll. Jeſus lehrt, heilt, heilt Alles, alle Krankheiten, die für den Evangeliſten wichtig ſind — kurz wir haben hier ein Compendium alles deſſen, was zur Wirkſamkeit Jeſu gehörte, vor uns. Das iſt die Abſtraction der ſpäteren Anſchauung, für die am Anfange Alles ſchon fertig, die Anerkennung Jeſu die allgemein gegründete iſt und ſeine Wirkſamkeit mit Einemmale Alles umfaßt, was ſie nur umfaſſen kann.

Ein Theil der Schwierigkeiten iſt gelöſt. Alles aber wird ſich aufklären, wenn wir ſehen, wie Matthäus dazu gekommen iſt, die Bergpredigt an jene wunderthätige Wirkſamkeit Jeſu anzuknüpfen. Von Lukas hat er dieſe Combination überkommen.

2. Der Bericht des Lukas.

C. 6, 17—20.

Nur Lukas weiß noch Etwas von einer Bergpredigt. Marcus nicht. Nach dem Berichte von dem Fiſchzuge Petri hatte Lukas die Schrift des Marcus an dem Puncte, wo er ſie verlaſſen hatte, wieder aufgenommen und er folgt ihr nun bis zu jenem Wendepuncte, wo die feindſelige Geſinnung der Phariſäer erwacht. Er erzählt auch, daß Jeſus (C. 6, 12.) auf den Berg ging, um zu beten und nach einer im Gebet durchwachten Nacht aus ſeinen Jüngern zwölfe zu Apoſteln erwählte. Mit ihnen ſtieg er nun in die Ebene und — aber der Evangeliſt denkt nicht an eine ordentliche Conſtruction der Sätze oder Verbindung der Worte — auf einmal eine große Menge ſeiner Jünger und viel Volks von ganz Judäa (V. 17.) und Jeruſalem und von der Küſte von Tyrus und Sidon, die gekommen waren, um ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden — man ſieht nicht, was es denn nun mit dieſer Menge iſt — der Evangeliſt

ſagt nicht, wie, wo — genug, er iſt zufrieden, daß ſie hier iſt, weiter will er Nichts, und nachdem er kurz geſagt hat, daß der ganze Haufe Jeſum zu berühren ſuchte, weil eine Kraft von ihm ausging und alle heilte, berichtet er, daß Jeſus ſeine Augen auf ſeine Jünger erhob und ihnen die Predigt hielt, welche hier in der Ebene gehalten wird. An ſeine Jünger hält Jeſus dieſe Rede und doch heißt es am Schluſſe (C. 7, 1.): als er dieſe Worte zu dem Volke (εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ) geſprochen hatte, ging er u. ſ. w.

Wie ſchön, wie anſchaulich iſt dieſe Motivirung der Predigt, Jeſus durchwacht im Gebete die Nacht, ehe er die Zwölfe erwählt u. ſ. w.*). Und doch kann Nichts weniger anſchaulich, Nichts verwirrter und mühſamer compilirt ſeyn. Um zu beten beſteigt Jeſus den Berg, von dieſer Abſicht weiß aber nur Lukas, bei dem es eine ſtehende Formel iſt, daß er betete. Warum Jeſus die Jünger jetzt gerade erwählt, erfahren wir nicht: bei Marcus, werden wir ſehen, hat die Berufung der Apoſtel ein ſehr beſtimmtes Motiv. Daß Jeſus den Berg beſteigt, hatte Marcus damit motivirt, daß Jeſus dem Gedränge der Volkshaufen ausweichen wollte; im Bericht des Lukas findet Jeſus die Menge des Volks unten in der Ebene, als er vom Berge herabſteigt; aber nun kann man es freilich nicht erfahren, woher dieſe Volksmenge auf einmal kommt, und ſelbſt der Evangeliſt kann nicht einmal eine Conſtruction zuwege bringen, um die Notiz von der Gegenwart des Volkes zur Noth in ſeine Darſtellung einzufügen. Es iſt aber klar, weshalb er den Bericht des Marcus umgeſtellt hat: er will ein Auditorium haben, vor welchem die folgende Rede gehalten werden könnte, die Berufung der Apoſtel mußte er aber vorher berichten, weil ihn Marcus dazu zwingt und weil es nun angemeſſen iſt, daß Jeſus nach einem ſo wichtigen Acte den neu gewählten Beamten des Himmelreiches die allgemeinen Grundſätze deſſelben proclamirt. Am Schluß aber bemerkt er, Jeſus habe dieſe Rede vor dem Volk gehalten; er vergißt, daß

*) Siehe dieſes Anrühmen z. B. bei Schneckenburger, Beiträge zur Einl. ins N. T. p. 17.

ſie an die Jünger gerichtet ſey — natürlich, warum ſollte er ſich auch ſo viel Mühe gegeben haben, die Volksmenge um den Herrn zu ſchaaren, und galten die Grundſätze, welche in der Rede vorgetragen werden, nicht auch Allen? Daher dieſer Widerſpruch in Bezug auf das Auditorium, ein Widerſpruch, der nur in der Schrift des Lukas natürlich und urſprünglich iſt, weil hier die Erwählung des engern Jüngerkreiſes vorhergeht, ein Widerſpruch, den Matthäus getreulich nachgeſchrieben hat, obwohl er Nichts von der Berufung der Zwölfe vorher berichtet. Matthäus durfte dieſelbe hier noch nicht berichten, dafür war es an dieſer Stelle noch zu früh, aber wohl konnte er die Rede in den Anfang ſeiner Geſchichtsdarſtellung einfügen, zumal wenn ſein Intereſſe überhaupt auf die Reden des Herrn gerichtet iſt und wenn es ihm darauf ankam, ſogleich im Anfange die allgemeinen Grundſätze, die in der neuen Oekonomie gelten ſollen, proclamiren zu laſſen.

Der Widerſpruch in Bezug auf das Auditorium iſt erklärt*), Matthäus war von Lukas abhängig. Wenn ſich nun aber beide Evangeliſten in der Angabe, wo die Rede gehalten iſt, widerſprechen, ſo iſt auch das erklärt. Auf den Berg kann Lukas — ſo will es Marcus haben — nur die Erwählung der Apoſtel verlegen; die Volksmenge — ſo ſagt es ihm wieder Marcus — iſt nur in der Ebene zu finden, wenn alſo der Zweck, um deſſentwillen er den Berg beſtieg, ausgeführt iſt, ſo muß Jeſus in die Ebene herabſteigen, wenn er das Volk finden will, deſſen Gegenwart ihm zu ſeiner Rede einen Anlaß geben ſoll. Die Erwählung der Apoſtel kann aber Matthäus noch nicht berichten, dennoch ſchreibt er dem Marcus nach, daß Jeſus auf einen Berg ſtieg, als er von Volkshaufen aller benachbarten Länder umgeben war: was kann nun Jeſus auf dem Berge Anderes thun, als die Rede halten, die erſt durch Matthäus zur Bergpredigt geworden iſt**)?

*) und wir bedürfen nicht der gequälten Harmoniſtik Fritzſche's, Matthäus p. 201: e mente Matthaei Jesus sequente oratione alloquitur discipulos, sed ejus sermoni intersunt *οἱ ὄχλοι* ex intervallo, opinor, auscultantes.

**) Der einzige Gedanke, der uns bei einer ſo weitläufigen, an ſich

Lukas unterſcheidet ſich ſchon von Marcus dadurch, daß er größere Reden des Herrn mittheilt und geſchichtliche Anläſſe für ſie aufſucht. Im erſten Augenblicke, wo er des Marcus Darſtellung von der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu aufnimmt, hat er in dieſer Weiſe den Spruch von der Erfüllung der Zeit erweitert und ausführlich dargeſtellt, wie Jeſus als Lehrer in Nazareth auftrat. Er kann alſo nicht das Bedürfniß haben, hier im Anfange Jeſum wieder ausführlicher als Lehrer darzuſtellen und begnügt ſich damit, den Bericht des Marcus vom Auftreten Jeſu in der Synagoge von Kapernaum mit der Notiz von dem gewaltigen Eindruck ſeiner Lehre abzuſchreiben. Er wartet, bis die Apoſtel erwählt ſind, um den Herrn die Geſetze des Himmelreichs lehren zu laſſen.

Matthäus hat ein noch größeres Intereſſe, den Herrn als Lehrer und Prediger darzuſtellen, er kann nicht erwarten, bis die Apoſtel erwählt ſind, er will ſogleich im Anfange ſeiner Schrift zeigen, wie gewaltig die Rede Jeſu war; daher ſchweigt er vom Auftreten des Herrn in Kapernaum und beeilt er ſich die große Rede, die er bei Lukas findet, mitzutheilen, um der Notiz des Marcus von dem gewaltigen Eindruck der Lehre Jeſu (Marc. 1, 22.) eine recht tüchtige Unterlage zu geben.

Lukas war der Erſte, der dieſe Rede an dieſen beſtimmten Anlaß geknüpft hat; aber er hat den Anlaß erſt geſchaffen, da er die Menge, die Jeſum, ehe er den Berg beſtieg, umgab, nachher dem Herrn, der vom Berge herabſtieg, in der Ebene zuführt.

---

aber ſehr geringfügigen Arbeit aufrecht erhalten und der ihr allein ihren Werth geben kann, iſt der, daß wir ſelber freie und ſittliche Menſchen werden, wenn wir ſehen, wie die Widerſprüche der Evangelien entſtanden ſind, und uns nicht mehr mit Halbheiten die Zeit verderben, unſern Kopf betrügen und die Evangelien mißhandeln. Eine wahrhaft apologetiſche Halbheit, ein theologiſches juste milieu iſt z. B. die harmoniſtiſche Ausgleichung des Widerſpruches, die Bengel anſtellt. „Auf dem Berge, d. h. auf dem oberen Theil deſſelben habe Jeſus gebetet und die Apoſtel beſtellt" — aber weiß, ſagt denn Matthäus davon auch nur ein Wort? — nachher kam er zu der mittleren Region des Berges — wo ſteht das geſchrieben? — er ſelbſt ſtieg herab, begegnete dem Volke, das heraufſtieg und hier in der mittleren Region — — — o, welche Qual!

Er hat den Anlaß ſehr unglücklich gebildet: denn umlagerte Jeſum die Menge und „ſuchte ihn der ganze Haufe zu berühren, um durch die Kraft, die von ihm ausging, geheilt zu werden" (Luk. 6, 19.), wo kommt dann „die Ruhe und Stille"*) her, die für die Haltung der Predigt nothwendig iſt?

3. Der Berg.

Wenn wir nicht wiſſen, auf welchen Anlaß dieſe Predigt gehalten iſt, ſo wiſſen wir noch weniger, auf welchem Berge. Matthäus hat ſie erſt zur Bergpredigt gemacht. Fragen wir dennoch, welches der Berg ſey, auf welchem dieſe Predigt gehalten iſt, ſo thun wir es mit dem Bewußtſeyn, daß wir uns nur mit einem Gedankendinge beſchäftigen. Aber es iſt werth, daß wir es genauer betrachten, denn es iſt eine evangeliſche Kategorie und Kategorieen werden wir nimmermehr oberflächlich behandeln dürfen. „Der Berg", dieſes Beſtimmte, Einzelne iſt nämlich etwas ſehr Allgemeines, da er öfter als dieſer beſtimmte Berg und doch jedesmal in ſehr verſchiedenem Geſchichtszuſammenhange erwähnt wird. Matthäus gebraucht dieſe Kategorie am häufigſten. „Der Berg" macht die Predigt Jeſu, die wir bald näher kennen lernen werden, zur Bergpredigt (Matth. 5, 1.) und iſt als ſolcher urſprünglich der Berg, auf welchem Jeſus die Zwölfe erwählt (Marc. 3, 13. Luk. 6, 12.). „Der Berg" iſt es, auf welchem nach dem Bericht des Lukas (C. 9, 28.) die Verklärung geſchieht, während dießmal Marcus und Matthäus (Marc. 9, 2. Matth. 17, 2.) nur von „einem hohen Berge" ſprechen. Auf „dem Berge" geſchieht nach Matthäus (16, 29.) die zweite Speiſung, die erſte zwar nicht, ſo wenig wie Marcus, wenn er die beiden Speiſungen und Lukas, wenn er die eine, die er kennt, berichtet, vom Berge Etwas wiſſen, dafür erzählt uns aber der vierte Evangeliſt, daß Jeſus auf „den Berg" ſtieg und ſich dort niederſetzte, als er das Volk ſpeiſte (Joh. 6, 3. 5.). Auf „den Berg" endlich, berichtet Matthäus (28, 16.) allein,

*) Wilke, p. 585.

gingen die Apostel, als sie der Engel (28, 8.) nach Galiläa beschieden hatte, wo sie den Auferstandenen sehen sollten.

„Der Berg!" Sonderbar! Immer in den verschiedensten Situationen „der Berg!" Matthäus, der diese Kategorie öfter als die Andern gebraucht, sagt uns, was es für ein Berg ist, wo er liegt und wie er beschaffen ist. Ihm wenigstens, das ist gewiß, ist er der Berg, der für großartige, weitreichende Ereignisse der nothwendige und einzig passende Schauplatz, die Basis für das Große ist. Oder sollen wir es dem Apologeten erst noch weitläufig beweisen? Sollen wir fragen, wie denn Matthäus, wenn er eine bestimmte geographische Anschauung hätte, so geradezu sagen könnte (5, 1.), Jesus stieg auf „den Berg," nachdem er vorher bloß sagte: Jesus zog in ganz Galiläa umher? Gibt es in „ganz Galiläa" nur „den Berg?" Sollen wir fragen, welches „der Berg" ist, auf dem die zweite Speisung geschah, wie Matthäus zu der Kenntniß eines Berges kam, von dem die beiden Andern eben so wenig Etwas wissen, als von „dem Berge," auf welchem die Jünger den Auferstandenen wieder sahen?

Woher ferner kommt „der Berg," auf welchem nach dem Bericht des Lukas die Verklärung geschah, der Berg, von welchem dießmal Matthäus so wenig weiß als Marcus.

Und den Berg möchten wir sehen, auf welchem Jesus (nachdem er allein hinaufgestiegen ist) sich niedersetzen und die Speisung des Volkes, das sich unten in der Ebene im Grase lagert (Joh. 6, 10.), anordnen und dirigiren kann!

Die Ausflucht der Apologeten*), „der Berg" τὸ ὄρος sey das Gebirge, die sie Matth. 5, 1 versuchen, ist sogar an dem einzigen Orte, wo sie anwendbar scheinen könnte, Marc. 3, 13, d. h. an dem Orte, wo wir den Berg zum erstenmal und in einem anscheinend verständigen Geschichtszusammenhange erblicken, abgeschnitten. Denn auch dieser Zusammenhang ist ein rein gemachter**) und der Berg, auf dem es sich ziemte, daß die

*) de Wette, 1, 1, 50.

**) wie Wilke, p. 574, evident bewiesen hat.

Zwölfe berufen würden, iſt nicht ein Gebirge mit ſeinen weiten Verzweigungen, Schluchten, Wäldern und zahlloſen Erhöhungen, ſondern ein Berg, der ſich gehörig zu Einer Erhöhung zuſpitzt, nämlich zu der Einen Höhe, auf welcher eine ſo erhabene und bedeutungsvolle Action geſchehen muß.

Der Berg iſt alſo immer ein beſtimmter, d. h. aber dieſer Berg, deſſen Höhe der idealen Höhe der Begebenheit, die auf ihm vorgeht, entſpricht. Es iſt der Berg, auf dem Offenbarungen, Verklärungen, Geſetzgebungen ſeit den Zeiten Abraham's und Moſe's zu Hauſe ſind.

Was wird ſich Matthäus viel darum abgeängſtigt haben — er war kein moderner Apologet, der allein die Qual dieſer großen Weltfrage kennt — wo der Berg, auf welchem der Herr die Geſetze der neuen Oekonomie proclamirte, gelegen haben möge. Ihm war er der Berg, auf welchem Worte geſprochen werden mußten, die von unendlicher Bedeutung ſind und dazu geſprochen waren, damit ſie ſich in weiten Schwingungskreiſen verbeiteten und von einer ganzen Welt gehört würden. Matthäus ſagt nicht einmal, daß die Volksmenge dem Herrn nachfolgte, als er auf den Berg ſtieg, wo er die Predigt hielt, die ſie doch auch — wie es zuletzt herauskommt (C. 7, 28.) — gehört hat. Er darf es nicht ſagen, denn Marcus ſchreibt es ihm nicht vor, ja verbietet es ihm, — aber was bekümmert er ſich um ſolche Kleinigkeiten, die ſeinem Bericht Nichts entziehen und Nichts zubringen können, deren Verſäumniß nur der Apologetik den Tod zuzieht, wenn er nur den Herrn predigen laſſen kann? Und wenn er — Lukas gebietet es ihm — vom Volke ſagen will, daß es die Predigt gehört habe, ſo ſagt er es, ohne ſich abzuängſtigen, wie es hören konnte. Enthielt die Predigt Lebensworte für das Volk, ſo wird es dieſelben — es mochte geſchehen ſeyn, wie es nur wollte, — auch gehört haben.

Gfrörer ſagt*), „der Berg" erhielt in der Sage dieſen Grad von Berühmtheit von der Speiſung, die auf ihm vor ſich gegangen war. Aber Marcus weiß noch Nichts von dieſer Lo-

*) Heil. Sage. I, 199.

calität der Speisungsgeschichte. Gfrörer baut freilich auf das Zeugniß des vierten Evangelisten. Aber — sollen wir es noch einmal sagen? — den Berg möchten wir sehen, auf welchem u. s. w. Die Kunst allerdings weiß uns Berge zu zeigen, auf deren Spitze Jesus sich befindet und zu sehen ist, während ein Paar Spannen darunter das Volk in der Ebene steht, auf einen Berg dieser Art kann der Maler den Herrn zum Volke nach unten sprechen lassen oder ihm jede andere Beziehung zum Volk geben. In der wirklichen Welt gibt es solche Berge nicht. Die Natur ist kein Raphael und hat auch ganz andere Gesetze der Räumlichkeit als die ideale Anschauung der Evangelisten.

4. Die Aufgabe der Kritik.

Indem wir nun zur kritischen Untersuchung der Anlage, Composition und des innern Charakters der Bergpredigt übergehen, um den Ursprung derselben aufzufinden, werden wir zuvor die Einsicht in die Natur unserer Aufgabe, soweit es vor der Untersuchung selbst möglich, aber auch nöthig ist, gewinnen müssen.

Bei gleichem Anfange, gleichem Schluß und zusammentreffenden Coincidenzpuncten gehen die Reden, welche die beiden Synoptiker mittheilen, doch sehr weit auseinander. Die des Matthäus ist viel länger, enthält also Elemente, welche die einzelnen Glieder der Predigt, die Lukas mittheilt, auseinander sprengen würden, wenn man sie mit dieser zusammenbringen wollte. Viele von diesen Elementen sind der Schrift des Matthäus allein eigen, viele hat Lukas an andern Orten als Sprüche Jesu, die bei andern Anlässen gesprochen sind, so wie Matthäus einige Theile der Rede des Lukas nicht in der seinigen aufzuweisen hat, sondern sie als Sprüche Jesu bei andern Gelegenheiten mittheilt.

Aus diesem Thatbestand hat sich die Aufgabe der Kritik zu gestalten, oder vielmehr die Kritik hat diesen Thatbestand zu erklären.

Die Schwierigkeiten, die sich aus den evangelischen Angaben über Ort, Zeit, Anlaß und Zuhörer bildeten, sind für uns abgethan, da wir gesehen haben, wie sie entstanden sind und daß der Anlaß, bei welchem die Rede gehalten seyn soll, nie existirte

und rein dem Pragmatismus des Lukas und Matthäus entſprungen iſt. Unſre Aufgabe iſt daher vereinfacht und die Schwierigkeiten, welche jene Puncte betreffen, ſo wie Anſichten, welche in anderer Weiſe dieſelben löſen wollen, können uns nicht mehr aufhalten oder beſchäftigen. Sagt z. B. Strauß*): „Jeſus hat zum verſammelten Volk überhaupt (!), doch mit beſonderer (!) Beziehung auf ſeine Jünger geredet, denn daß hier ein beſtimmter feierlicher Redeact zu Grunde liege, haben wir nicht Urſache zu bezweifeln" — ſo haben wir nachgewieſen, daß von alle dem nicht mehr die Rede ſeyn kann.

Alle Anſichten überhaupt, welchen die Rede als eine ſolche gilt, die bei einem beſtimmten Anlaß oder gar bei dieſem beſtimmten, der ſich uns längſt aufgelöſt hat, geſprochen ſeyn ſoll, haben alle Anſprüche auf Berückſichtigung verloren. Wenigſtens reicht der Punct, wo ſie die Schwierigkeit ſuchen, bei weitem nicht dahin, wo ſie wirklich liegt und wir dieſelbe ins Auge zu faſſen und zu löſen haben. Auf der höchſten Spitze der Schwierigkeit verſchwindet der Standpunct, auf welchem ſich jene Anſichten halten, und er wird völlig aufgelöſt, wenn wir die Schwierigkeit in ihrer äußerſten Zuſpitzung löſen.

Neander'n z. B. gilt die Bergpredigt als „ein Beiſpiel der zuſammenhängenden Ermahnungsrede"**). „Die beiden Recenſionen dieſer Rede bei Matthäus und Lukas, ſagt er, rühren ſicher von verſchiedener Ueberlieferung und von verſchiedenen Zuhörern her. In dem Matthäus haben wir die Rede vollſtändiger, genauer"***).

Paulus erklärt dieſe Genauigkeit daraus, daß einer der Zuhörer, „vielleicht Matthäus ſelbſt, der als Zolleinnehmer des Schreibens nicht unerfahren ſeyn konnte," die Rede bald nachher niedergeſchrieben habe. „Die Aufzeichnung, aus welcher Lukas ſchöpfte oder excerpirt hatte, hatte den Zuſammenhang nicht ohne manche Lücken aufgefaßt." Dagegen mag ſich der größere

*) I, 640.
**) a. a. O. p. 145.
***) Ebend. p. 148.

Umfang der Rede bei Matthäus daraus erklären lassen, daß „späterhin Sinnverwandtes" nachgetragen sey*).

Man merke wohl „Sinnverwandtes!" Es wird später, bei der Frage selbst, nicht unwichtig seyn, wie diese Kategorie zu fassen ist. Der Apologet hat die Frage nach dem Zusammenhange im Sinne. Ebenso sagt Neander: „der griechische Bearbeiter der zu Grunde liegenden von Matthäus herrührenden Urkunde hat unter diesen organisch zusammenhängenden Aussprüchen Christi manches Verwandte, was bei andern Veranlassungen gesprochen worden, eingeschoben."

Es muß durchaus Verwandtes seyn, damit ja nicht der Zusammenhang unterbrochen werde.

Schleiermacher sagt uns auch, wenn Paulus uns die Genauigkeit der Rede bei Matthäus so trefflich erklärte, woher die Kürze der Rede in der Schrift des Lukas entstanden sey. „Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht Alles vernommen und hie und da den Zusammenhang verloren zu haben; theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen seyn, als ihm schon Manches entfallen war"**).

Zum Ueberfluß fügt Schleiermacher noch den andern, in diesem Zusammenhange bedeutungslosen, wenigstens für Jedermann unerwarteten Fall hinzu: „theils kann auch ihm begegnet seyn, manches Analoge (!) unwissentlich aus andern Reden Christi einzuschalten."

Selbst Schleiermacher wagt dießmal nicht, seinen Günstling gegen Matthäus in Vortheil zu bringen, wenn er dem Referenten, dessen Arbeit Lukas hier abschreibt, einen so ungünstigen Platz anweist. Wundern wir uns also nicht, wenn Tholuck „die Rede, wie sie — im Evangelium des Matthäus — vor uns liegt, in allen ihren Theilen ursprünglich" nennt. Sie ist „ge-

*) exeg. Handb. I, 584. 585.

**) a. a. O. p. 89. Nun komme nur noch die Apologetik mit ihrem: „sie konnten die Wahrheit sagen," wenn die Gunst des Zufalls, ein ungünstiger Platz ꝛc. so wichtig ist!

ordneter" als die des Lukas. „Die von Lukas und auch von Marcus hin- und hergeſtreuten Ausſprüche ſind in ihr in einem ſinnigen und dem Geiſte Chriſti entſprechenden Zuſammenhange vorgetragen"*).

Dennoch lenkt Tholuck wieder etwas ein. Die Rede bei Matthäus ſey nur ein „Auszug." „Aus dieſem letzteren Grunde werden wir dann auch keinen Anſtoß daran nehmen, wenn hie und da der Zuſammenhang minder ins Auge ſpringt"**).

Nein! wir werden recht ordentlich darauf achten, ob wirklich dieſer gerühmte Zuſammenhang da iſt. „Wenn er auch minder ins Auge ſpringt!" Als ob nur da Zuſammenhang wäre, wo er ins Auge ſpringt! Hört doch den Apologeten! Er hat eine Abſicht! Er meint, wie er ſollen wir uns mit der Vorausſetzung des Zuſammenhanges begnügen, wenn er auch nicht ins Auge ſpringt. Wenn er auch nicht — — o, an ſich iſt der beſte Zuſammenhang da! Der Donner des Apologeten über den Kritiker, der Donnerkeil und Blitz und Fluch und Pereat über den Kritiker, wenn er ſich nicht in der ſtummen Anerkennung des Zuſammenhanges beruhigt oder die apologetiſchen Nachweiſungen des Zuſammenhanges in verſtocktem Unglauben mißlungen nennen wollte!

Nein, wir vergeſſen jetzt das Reſultat der obigen Kritik: wir ſtellen uns nun die Aufgabe, aus der Bergpredigt ſelbſt durch die innere Kritik ihrer Beſtandtheile ſelbſt zu beſtimmen,

1. ob ſie als dieſes Ganze von Jeſus gehalten iſt,
2. ob ihr Zuſammenhang wirklich ſo außerordentlich ſey,
3. ob Lukas mit gutem Rechte dem Matthäus nachſtehen muß.

Wir fangen die Sache von vorn, oder vielmehr von unten an, wir ſtellen uns auf den untergeordneten Standpunct des Apologeten und werden ſehen, ob die Vernunft ſich hier heimiſch fühlen kann.

Wir gehen aber weiter. Der Apologet ſträubt ſich gegen die

*) Auslegung der Bergpredigt. 1833. p. 22.
**) Ebend. p. 23.

Möglichkeit, daß in der Bergpredigt einzelne Aussprüche Jesu, die bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind, zu einem Ganzen vereinigt seyen. Der bloße Gedanke an eine solche Möglichkeit erscheint Schleiermacher'n „unstatthaft, wenigstens durch gar Nichts unterstützt" *).

Weiße hat zuerst gezeigt, daß dieser Gedanke nicht nur durch sehr Vieles unterstützt und daß er nicht nur Gedanke, sondern mehr, daß er Wirklichkeit sey.

Auf diesem höhern Standpunct der historischen Kritik handelt es sich nun zunächst um das Verhältniß zwischen Lukas und Matthäus, bis die Frage ihre höchste Spitze erreicht und zur Frage wird, ob wir in der Bergpredigt wirklich Aussprüche des Herrn lesen. Zu dieser letzten Spitze, in welcher die Untersuchung erst ihren Abschluß finden wird, geht Weiße noch nicht fort. Ein ununtersuchtes Positives läßt er noch stehen. Der erste und dritte Synoptiker haben hier wie anderwärts die „in hebräischer Sprache abgefaßte Spruchsammlung des Apostels Matthäus" benutzt. „Diese — von ihnen einer so authentischen Schrift entlehnten — Stücke sind, was die Aechtheit, Zuverlässigkeit und den unverfälschten Charakter ihrer Mittheilungen betrifft, in jeder Hinsicht den Mittheilungen des Marcus gleichzustellen" **).

Aber beide weichen in den parallelen Sprüchen gewaltig von einander ab! Wie reimt sich das mit diesem Rühmen?

Der erste und dritte Evangelist, antwortet Weiße, „schöpften nicht Einer von ihnen aus dem Andern, wie Beide im Verhältniß zu Marcus, sondern Beide von einander unabhängig aus der gemeinsamen Quelle. Lukas hat dieselbe minder vollständig benutzt als das Evangelium, welches von ihr den Namen

---

*) Schleiermacher a. a. O. p. 90. Auch de Wette (1, 1, 48.) hält „die Darstellung bei Matthäus für ursprünglich und die bei Lukas für abgeleitet und fehlerhaft." Matthäus habe die von ihm gelieferte Rede nicht aus einzelnen zu anderer Zeit und bei andern Veranlassungen gethanen Aussprüchen zusammengesetzt. „Nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Matthäus" könne zugegeben werden.

**) ev. Gesch. II, 3.

trägt"*). Der erſte Evangeliſt hat in dem Wiedergeben der Spruchſammlung des Matthäus „größere Treue" bewieſen und ſeine Darſtellung iſt in Vergleich mit der des Lukas die „urſprünglichere"**).

Aber nicht nur minder vollſtändig iſt die Darſtellung des Lukas, ſondern in den meiſten Stücken — wir müſſen die zerſtreuten Parallelen zur Rede, die Matthäus mittheilt, ſogleich hinzurechnen — eine weſentlich andere.

Ferner: Bisher hat es ſich uns bewieſen, daß Matthäus in allen Stücken, die er nicht mit Marcus, ſondern nur mit Lukas gemein hat, von dieſem abhängig iſt. Jetzt hat er ſich alſo von ihm völlig losgeſagt? Jetzt, in dieſem Augenblicke, wo er von ihm den Anlaß zu dieſer Rede entlehnt?

Wenn die Abweichungen in ihrer Mittheilung der Redeſtücke, zu deren Kritik wir nun übergehen, weſentlich ſind, ſo muß Einer von Beiden ſelbſtſtändig und ſchöpferiſch in dieſer Darſtellung verfahren ſeyn. Wenn aber Einer, warum Beide nicht? Beide! Das iſt wenigſtens möglich.

Unſre Aufgabe iſt geſtellt!

1. iſt die Darſtellung des erſten Synoptikers die urſprünglichere?
2. hat der erſte Evangeliſt die Schrift des Lukas für ſeine Mittheilung der Bergpredigt benutzt?
3. wenn es der Fall iſt, woher hat Lukas ſeinen Stoff und haben wir überhaupt noch in dieſen Redeſtücken Ausſprüche Jeſu vor uns?

*) ev. Geſch. II, 4.

**) p. 28.

Vierter Abſchnitt.

Die Bergpredigt.

Matthäus 5, 3—7, 27.

---

§ 19.

Der Eingang.

C. 5, 3—16.

1. Die Seligpreiſungen.

Matthäus 5, 3—12. Lukas 6, 20—26.

Einige Stichworte in den Seligpreiſungen, mit welchen Jeſus nach der Darſtellung des Matthäus ſeine Predigt beginnt, enthalten die Vorausſetzung, daß die Zuhörer, denen dieſe Worte gelten, ſich in einer gedrückten Lage befinden. Durch dieſe Rede geht nicht etwa nur, wie Neander z. B. meint*), „der Gegenſatz gegen die fleiſchliche Richtung des jüdiſchen Geiſtes, welche ſich in den Vorſtellungen des meſſianiſchen Reiches ausprägte,“ ſondern ſie richtet ſich mit ihren Makarismen von vorn herein an ſolche, die vom Unglück der Welt bereits getroffen, zerſchlagen und gedemüthigt ſind und denen, welche die Herrſchaft und Gewalt beſitzen, als die Leidenden gegenüberſtehen. Selig aber ſind dieſe Gedrückten, weil der Gegenſatz, der ſie jetzt bedrängt, nicht von Dauer, ihr Lohn aber ein ewiger iſt. Die Trauernden (V. 4.) ſollen getröſtet werden. Die Sanftmüthigen (V. 5.),

*) a. a. O. p. 148. 149.

die nämlich ihre Leiden ruhig und gelaſſen ertragen und ſich durch den weltlichen Druck, überhaupt durch ihre verlaſſene Lage nicht dazu verleiten laſſen, außer ſich zu kommen und an der guten Sache zu verzweifeln, ſie werden das Erdreich beſitzen. Die Barmherzigen (V. 7.) können allenfalls auch noch dieſelben gedrückten Leute ſeyn, inſofern ſie ſich durch den Gegenſatz nicht zur Härte verleiten laſſen; ſie ſind durch den Druck nicht rauh geworden, wünſchen dem Gegenſatz nicht das Verderben und erbarmen ſich vielmehr derjenigen, die verloren ſcheinen. Doch müſſen wir geſtehen, daß dieſe Beziehung auf den Druck des Gegenſatzes in dieſem Spruche gar nicht angedeutet iſt. Man merke wohl: wir meinen den Druck des Gegenſatzes, welchen die Welt auf die Gemeinde ausübt. In dem Spruche von den Friedfertigen (V. 9.) iſt dieſe Beziehung auf den allgemeinen Gegenſatz der Welt eben ſo wenig ausgedrückt. Wollte man ſagen, die Friedfertigen ſeyen diejenigen, welche den Kampf der Welt nicht dadurch vergrößern, daß ſie ſich leidenſchaftlich und auffahrend in ihn hineinwerfen, ſondern ihn vielmehr durch Milde und Sanftmuth beruhigen, — ſo würde man in den Spruch eine Richtung hineinbringen, die in ihm nicht im geringſten ausgedrückt iſt. Man ſehe doch nur, wie deutlich V. 10 der Gedanke des Kampfes ausgeſprochen iſt: Selig ſind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Ja in der letzten Seligpreiſung, welche das Ganze ſchließt, wird die Rede ſo voll in der Beſchreibung des Drucks, den die Gläubigen erfahren, daß es klar iſt — nun, was? — zunächſt — daß der Redner, wenn er von Verfolgungen und Leiden ſprechen wollte, ſeine Abſicht recht deutlich zu erkennen zu geben verſtand. „Selig ſeyd ihr, heißt es V. 11. 12, wenn ſie euch um meinetwillen ſchmähen und verfolgen und reden allerlei Uebels wider euch, ſo ſie daran lügen. Seyd fröhlich und getroſt, euer Lohn iſt im Himmel groß: denn alſo haben ſie die Propheten vor euch auch verfolgt.“

Was aber ſchließt Tholuck aus dieſer Anſchwellung des Tons, aus dieſer größern Fülle des Rhythmus, womit die Rede ſchließt? Etwas, woran der Evangeliſt ſo wenig gedacht hat, wie es einem wahren Kenner des Styls jemals in den Kopf

kommen würde. Neun Seligpreisungen lesen wir in unserm Texte: Tholuck liest nur sieben. Wo bleiben aber die andern beiden? Die heilige und bedeutungsvolle Siebenzahl kann Tholuck nicht aufgeben. „Der Makarismus V. 10 ist als Anhang zu denken, von welchem V. 11, wie schon die Anlage des Satzes beweist, nur als eine weitere Ausführung anzusehen ist"*).

Sonderbar! Das Deutliche, Bestimmte, Markirtere, Vollendende — kurz, was es nur in einer Rede Abschließendes geben kann, soll nur Anhang seyn. Es ist vielmehr die Pointe, es ist der letzte vollendete Ausdruck der Sache selbst, zu dem sich alles Vorhergehende nur als Ansatz und Vorstufe verhält.

Wir schließen aus der vorliegenden Anordnung der Seligpreisungen etwas ganz Anderes — und bei diesem Schlusse wird man wohl stehen bleiben müssen — daß nämlich der Schluß-Makarismus (V. 11.) in der Rede, wie sie Matthäus mittheilt, nicht wirklich vorbereitet ist, daß er ganz andere Vorstufen, die zu ihm hinführen, voraussetzt, also hier nicht in seinem wahrhaften Zusammenhang steht. Ob die Barmherzigen und Friedfertigen als solche im Verhältniß zu dem allgemeinen Gegensatz der weltlichen Verfolger zu denken sind, ist durchaus nicht angedeutet. Diejenigen, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit (V. 6.), die da reines Herzens sind (V. 8.), brauchen als solche durchaus nicht von der Welt gedrückt und verfolgt zu seyn und geistlich arm (V. 3.) können auch die Reichen, die Machthaber und weltlich Glücklichen seyn. Dennoch sollen die beiden letzten Makarismen, die sich an die Verfolgten wenden, der abschließende Ausdruck der vorhergehenden Seligpreisungen seyn, in diesen führte aber, die zweite und dritte (V. 4. 5.) ausgenommen, Nichts auf die Voraussetzung eines weltlichen Drucks.

Der Mangel an Zusammenhang verräth sich noch nach einer andern Seite. Die sieben ersten Seligpreisungen beziehen sich überhaupt auf Alle, welche der Güter des Himmelreiches werth sind. Auch die achte lautet noch ganz allgemein: „selig sind die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, denn das Himmelreich

*) Tholuck, a. a. O. p. 111.

iſt ihr.“ Wenn aber die Verfolgten zuletzt (V. 11. 12.) damit getröſtet werden, daß auch die Propheten verfolgt wurden, ſo muß der Gedanke des gemeinſamen Schickſals dadurch motivirt ſeyn, daß ſie mit den Propheten dieſelbe Aufgabe durchzuführen haben. Sie lehren und verkündigen die Wahrheit wie die Propheten, ſie ſind alſo die Apoſtel. Dieſer Uebergang zu den Apoſteln iſt aber nicht vorbereitet, wenn nach ſieben allgemeinen Seligpreiſungen noch unmittelbar vorher (V. 10.) überhaupt nur diejenigen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, ſelig geprieſen ſind. Der letzte Makarismus ſoll endlich ſogar die Zuſammenfaſſung alles Bisherigen und der allgemeine Ausdruck ſeyn, welcher durch das Einzelne der vorangehenden Seligpreiſungen motivirt und erklärt wird. Statt deſſen iſt er etwas Neues, das unvorbereitet eintritt und eine Richtung einſchlägt, welche von der bisher befolgten plötzlich abbiegt.

Tholuck ſagt zwar, aus der Parallele mit den Propheten „kann man nicht den Schluß machen, daß der Erlöſer nur von den Apoſteln rede. In gewiſſem Maaße tritt ja jeder Chriſt als ein Prophet in die feindliche Welt ein“.*). Wenn aber der Hörer daran denken ſollte, wie jeder Chriſt „in gewiſſem Maaße“ u. ſ. w., wenn der Hörer über den nächſten Sinn der Worte ſo weit in das Gebiet einer entfernten Analogie überſchweifen ſollte, ſo hätte ihm irgend ein Fingerzeig gegeben werden müſſen.

Fährt doch die Rede ſogleich fort (V. 13. 14.): ihr ſeyd das Salz der Erde, ihr ſeyd das Licht der Welt. Da wären nicht die Apoſtel angeredet, alſo dieſelben, die den Augenblick vorher (V. 12.) mit dem Schickſal der Propheten getröſtet ſind? Tholuck muß es ſelber ſagen**): „vorzugsweiſe gelten dieſe Worte (V. 13.) den Apoſteln allerdings, aber auch für jeden in dem Maaße mit dem Geiſte Erfüllten, wie es die Apoſtel waren.“ Als ob der Exeget und Kritiker, wenn es ſich um den Zuſammenhang eines bibliſchen Spruches handelt, den Prediger ſpielen könnte, der ein Bibelwort zur Erbauung erweitern und

*) a. a. O. p. 115.
**) p. 121.

ihm eine umfassendere Anwendung geben darf, und nicht vielmehr fragen müßte, auf welche Subjecte der Spruch sich ursprünglich beziehen sollte.

Fritzsche gibt es zu, daß der erste Preis der Verfolgten sich überhaupt auf die Gläubigen und der zweite (V. 11. 12.) sich auf die Apostel beziehe. Wenn er aber sagt, der letztere sey die Anwendung auf die Apostel, so kennt der Text diese Kategorie auch nicht, da er den Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen ohne die Andeutung macht, daß er zu etwas Neuem übergehen wolle, im Gegentheil so spricht, als befinde er sich noch in derselben Richtung, die er von Anfang an eingeschlagen hat.

Es steht fest: die Seligpreisungen haben einen Schluß und eine Zuspitzung, deren Grundgedanke — der des Leidens — in ihnen nicht nur nicht das Herrschende und die Seele ist, sondern, davon abgesehen, daß ihnen die Einheit des Gedankens fehlt, sollen sie sich am Schlusse in einer bestimmten Richtung vereinigen, die ihnen bis dahin durchaus fremd war. Sie haben keinen innern Zusammenhang und der Sprung zu der Beziehung auf die Apostel, ist eben ein Sprung, an den Niemand in der ganzen bisherigen Richtung der Rede denken konnte. Meint nun der Evangelist dennoch ein zusammenhängendes Ganzes zu geben, so konnte er sich in diesem Grade nur in dem Falle täuschen, wenn er in einer fremden Schrift wirklich ein organisches Ganzes vor sich hatte, dessen Stichworte, Anfang und Schluß er beibehielt, während er es mit neuen, ihm ursprünglich fremden Gliedern bereicherte, d. h. sein Ebenmaaß unterbrach.

Die einstimmige Behauptung Aller*), die sich bisher in dieser Angelegenheit haben hören lassen, müßte uns, wenn die Zahl der Stimmen gelten könnte, bedenklich machen. Wer sollte es zu behaupten wagen, daß die Seligpreisungen des Matthäus aus denen, welche wir in der Schrift des Lukas lesen, entstanden sind, wenn die Theologen und Kritiker wetteifern, sobald es gilt, den niedrigen Standpunct, auf welchem sich die Makarismen des Lukas halten, zu charakterisiren? Selbst Neander

*) natürlich Wilke ausgenommen, a. a. O. p. 685.

ſagt*): „die Darſtellung des Lukas rührt von einem ſolchen Zuhörer her, der die Makarismen auf eine zu enge und beſchränkte Weiſe verſtand.“ Selbſt Weiße ſagt**), bei Lukas werde „offenbar die Tiefe jener Ausſprüche — (die er in der ächten Spruchſammlung des Apoſtels Matthäus las) — verflacht.“

Schadet Nichts! Wir kennen kein Geſetz, welches geböte, daß das Vollkommene der Anfang ſeyn müſſe. Aber das iſt ein ſtrenges, unverletzbares Geſetz, daß das Urſprüngliche in ſeiner Textur zuſammenhängend iſt und den Keim der ſpätern vollkommeneren Schöpfung enthält. Dieſe kann, wenn das Glück hold iſt, nicht weniger als das Urſprüngliche ſich zu einem vollkommenen Zuſammenhang abrunden, aber ſie kann es nicht, wenn ſie das Gefüge des Urſprünglichen unmittelbar beibehält, und die Verwirrtheit der Geſtalt, die dann entſteht, verräth ſie als das abgeleitete Werk.

In der Darſtellung des Lukas finden wir vollkommenen Zuſammenhang. Es ſind vier Seligpreiſungen: da iſt ſchon der Umſtand wohlthuend, daß die Anſchwellung des Tons und der bewegtere Rhythmus, womit die vierte beginnt, an einem Puncte eintritt, wo der Hörer oder Leſer die vorhergehenden Paſſagen noch im Ohre hat und vollſtändig umfaſſen kann. Sind wie bei Matthäus ſchon acht Anſätze gemacht, iſt das Thema ſchon achtmal durchgeführt, ſo geht dieſer Vortheil verloren und der Hörer kann nicht mehr alle dieſe Durchführungen der Grundmelodie gegenwärtig haben, wie es doch ſeyn muß, wenn die letzte volle Entwicklung des Gedankens ihren gehörigen Eindruck machen ſoll. Hört nur einmal ein Muſikſtück, betrachtet eine urſprüngliche ſchriftſtelleriſche Arbeit und ſehet zu, ob die letzte Aufnahme und die abſchließende Durchführung des Thema ſo ſpät, nachdem der Eindruck des erſten Satzes durch eine Menge ſo vieler neuen Anſätze geſchwächt oder gar verwiſcht iſt, eintreten wird.

Bei Lukas führt aber auch der Schlußſatz den Gedanken, der in den drei vorhergehenden Sätzen aufgetreten iſt, wirklich

*) p. 155. 156.
**) II, 31.

durch. Es ist Ein Gedanke in allen vier Gliedern. Wenn zuletzt (6, 22.) gesagt wird, selig seyd ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausschließen und schmähen und euren Namen als einen bösen verwerfen, so wissen wir, ist von denselben die Rede, die eben noch als die Armen, Hungernden und Weinenden selig gepriesen und getröstet wurden (V. 20. 21.).

Wenn es im letzten Trostsatze heißt (V. 23.): „freuet euch alsdann, und frohlocket, denn sehet, euer Lohn ist groß im Himmel, denn desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch," so spielt allerdings in den allgemeinen, für alle Gläubigen bestimmten Trost wie bei Matthäus auch die Beziehung auf die Apostel herein. Aber hier ist es nicht mehr störend, weil nicht so oft, nicht achtmal vorher nur von den Gläubigen überhaupt gesprochen war. Hier kann die Beziehung auf die Gläubigen und die Apostel in Einemmale auftreten, Beides kann ohne Disharmonie untereinander verschwimmen, da nicht wie bei Matthäus, wenn vom Salz der Erde und vom Licht der Welt gesprochen wird, die Beziehung auf die Apostel zur Alleinherrschaft sich vordrängt. Ja in der Rede bei Lukas fehlt auch noch der Drucker, welcher die Erwähnung der Propheten in der Art markirt, daß man an die Apostel denken müßte. Es heißt nur: desgleichen thaten ihre Väter den Propheten auch. Die Propheten sind hier nur der auserwählte Theil des Volkes, welchem die gesammte übrige Masse als feindselig gegenübersteht. Heißt es nun aber bei Matthäus: so verfolgten sie die Propheten, „die vor euch waren" und werden die Angeredeten, die mit den Propheten verglichen sind, sogleich darauf das Salz der Erde, das Licht der Welt genannt, so ist es klar, daß nur die Apostel gemeint sind.

Lukas sagt: wenn sie euch hassen u. s. w. und euern Namen als einen bösen verwerfen*). Matthäus gibt dem Stichwort „böse" eine andere Stellung, er sagt, wenn**) sie jegliches böse Wort gegen euch sprechen. Aber wie schleppend kommt der Zusatz: indem sie lügen, hintennach! Der Schriftsteller, der

*) καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν.

**) καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι.

zuerſt den Preis der Leidenden, Geſchmähten und Beſchimpften niederſchrieb, konnte unmöglich daran denken, er müſſe hinzuſetzen, daß ſie von Lügnern geſchmäht und beſchimpft würden, damit Jederman wiſſe, er ſpreche nur von unſchuldig Leidenden: das verſtand ſich von ſelbſt. Nur einem Spätern, der die Arbeit ſchon fertig vor ſich ſah und nicht mehr friſch von der Idee kam, von der ſie ſelber ausgegangen war, konnte es einfallen, jenen müßigen Beiſatz zu machen*).

Wenn ſie euch ausſtoßen und ſchmähen, heißt es ferner bei Lukas, um des Menſchenſohnes willen: ſo iſt es der Anlage der Schrift, welcher Lukas dieſe Rede eingefügt hat, noch angemeſſen, da nach dem Evangelium des Marcus Jeſus erſt ſpät von den Jüngern als Meſſias anerkannt iſt und er ſelbſt ihnen nicht früher Eröffnungen machte, welche ſeine Beſtimmung und meſſianiſche Aufgabe betreffen. Matthäus hat den Typus dieſer Schrift ſchon gänzlich zerſtört, er kann es ſich nicht anders vorſtellen, als Jeſus habe immer und von Anfang an von ſeiner meſſianiſchen Beſtimmung geſprochen und auf ſeine Perſon hingewieſen: er läßt nun den Herrn ſagen: wenn ſie euch beſchimpfen um meinetwillen.

Man darf auch deshalb nicht ſo vornehm auf den beſchränkten Standpunct der Makarismen des Lukas herabſehen, weil ſie den Armen, Hungernden und Weinenden die Verheißung geben, ihre Leiden würden in Zukunft aufhören und ihr Lohn im Himmel ſey groß**). Es iſt wahr, der dritte Synoptiker hat den Armen

*) Der Zuſatz fehlt in einigen Handſchriften; aber es kann auch ſeyn, daß man ſpäter das Unpaſſende deſſelben fühlte und ihn deshalb ausließ.

**) Wenn ſich die Bibel und Spinoza ihr Eigenthum aus den apologetiſchen Räſonnements über die Kategorie des Lohnes zurückfordern wollten, d. h. es der Mühe werth hielten, wir wüßten nicht, was ſie zurückerhielten. Wahrſcheinlich Nichts! Denn einerſeits ſind die Apologeten ſo ſehr gegen den Gedanken des Lohnes, daß ſie zu ſpinoziſtiſchen Grundſätzen fliehen; dieſe ſind ihnen aber auch wieder ſo verrucht, daß ſie den Gedanken des Lohnes feſthalten — kurz ſie haben Keines von Beiden, weder Bibel noch Spinoza. Doch wenn wir Spinoza erwähnen, ſo thun wir ihm eigentlich Unrecht; denn der Theologe darf als Apologet nicht einmal den Gedanken der innern Seligkeit ernſtlich faſſen, er bedarf doch

und Preßhaften seine besondere Vorliebe geschenkt und wenn er von Armen spricht, so meint er Arme, die es auch in dem Sinne sind, daß sie die Güter dieser Welt entbehren. Aber im vorliegenden Zusammenhange meint er keineswegs, daß die Armen als solche, bloß weil sie arm sind, der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seyen, sondern er denkt sich unter ihnen zugleich Solche, die im weltlichen Leiden sich innerlich abhärmen, um in den Besitz der ewigen Güter zu gelangen, und deshalb in der Welt leiden müssen, weil sie nach dem himmlischen Lohn trachten. Darin liegt hier das Eigenthümliche der Anschauung des Evangelisten, daß er Leiden und Armuth und das Trachten nach dem himmlischen Lohn als Erscheinungen Eines und desselben Wesens betrachtet.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung hat Lukas die geistigen Bestimmungen, welche die Makarismen bei Matthäus haben, entweder aus der Quelle, die er benutzte, nicht mit aufgenommen oder der ungünstige Platz des Zuhörers u. s. w. — Es läßt sich aber noch zeigen, daß Matthäus schon an der Darstellung des Lukas, die er vor Augen hatte, Anstoß genommen und die Makarismen mit Fleiß in das Geistige erhoben hat. Die Hungernden wurden diejenigen, die nach der Gerechtigkeit Hunger und Durst fühlen, die Weinenden wurden die Trauernden und die ganze Rede wurde durch neue Bestimmungen, welche den Gedanken mit unwiderstehlicher Gewalt in das Reich der geistigen Interessen hineintreiben, bereichert. Nur den Anfang der Rede: selig die Armen! konnte Matthäus so leicht nicht aufgeben, ihn wenigstens mußte er beibehalten, wenn er die Rede ge-

wieder des Lohnes, wäre es auch, daß er ihn unter einer andern Firma einschmuggelt. Dagegen ist kurz zu bemerken, daß das religiöse Bewußtseyn, weil es die inneren Bestimmungen des Geistes zu äußeren objectivirt, die Kategorie des Lohnes nicht entbehren kann und sie vollkommen ernstlich faßt. Der Lohn ist ihm eine Folge seiner Selbstbestimmung, die völlig unabhängig von der letztern von Gott gesetzt und aus unbedingter Willkühr bestimmt ist. Der Lohn ist deshalb wiederum nicht Folge von der Selbstbestimmung des Geistes, sondern das prius, der Zweck, das Ziel, um dessentwillen der religiöse Geist sich entscheidet, entschließt und in seinem Entschlusse beharrt.

ben wollte, die er bei Lukas findet. Was thut er nun, um dieſe Beſtimmung ins Geiſtige zu erheben? Er ſchreibt: ſelig die Armen im Geiſte! So iſt dieſer ſchwierige Ausdruck entſtanden, der eben deshalb ſo ſchwer zu erklären, d. h. in einigen wenigen allgemeineren Ausdrücken nicht wiederzugeben iſt, weil er nicht eine urſprüngliche Gedankenbeſtimmung enthält und nicht rein als ſolcher aus dem Geiſte und deſſen Selbſtbewußtſeyn geſchaffen iſt. Wir ſind unendlich davon entfernt, ſeine tiefe Bedeutung zu läugnen, wir meinen ſogar, die Kritik möchte ſeinen Sinn am meiſten ergründen und ans Licht bringen, wenn ſie die Einbildungen auflöſt, welche den Geiſt des Menſchen aufgebläht, ſtolz und gegen Andere lieblos gemacht haben. Wir ſagen nur, der Sinn, welchen Matthäus durch jene einfache Combination erzeugt hat, iſt bei aller ſeiner unendlichen Tiefe jener zufällige, den wir den Witz des Gegenſatzes nennen können. Dieſes Spiel des Gegenſatzes, wenn es nur die entgegengeſetzten Worte zuſammenbringt, kann allerdings einen tiefern Anklang hervorrufen, muß ihn aber zugleich in einer unbeſtimmten Tiefe ausklingen laſſen.

Lukas hat den vier Seligpreiſungen eben ſo viel Wehe's über die Reichen, Satten, über die, welche jetzt lachen, und über die von den Leuten Gerühmten folgen laſſen. So gehörte es ſich auch: die Seligpreiſungen bilden an ſich ſchon einen Gegenſatz, da ſie ſich für die Eine Seite der kämpfenden Partheien entſcheiden, ſie tröſten die Parthei, die wegen ihrer Liebe zum Himmelreich verfolgt, gedrückt und zur weltlichen Niederlage gebracht iſt, mit der Ausſicht auf ihren Lohn im Himmel: müßte alſo nicht die Spannung des Leſers unbefriedigt bleiben, wenn nicht der andern Seite des Gegenſatzes auch ihr Loos beſtimmt würde? Daß es ſo geſchehen müſſe, weiß Lukas aus der Erzählung des A. T. (5. Moſe 27.).

Matthäus ließ die Weherufe aus, nicht etwa wie Bengel andeutet, weil er bei ſpäterer Gelegenheit acht Weherufe des Herrn über die Phariſäer aufzuzählen weiß*), ſondern weil er

*) Gn. N. T.: conferri ex opposito possunt octo vae eorumque

die Rede, was ihre Anlage betrifft, nicht geschaffen hat und ihren ursprünglichen Zug, so wie die Lücke, welche durch die Auslassung der Wehe's entstand, nicht mehr fühlen konnte. Vorher war er zu sehr mit der Umarbeitung der Seligpreisungen beschäftigt und nachher zog ihn die Beziehung seines letzten Makarismus auf die Apostel in eine zu beschränkte Richtung hinein, als daß er Lust haben und daran denken konnte, auch die Wehe's des Lukas umzuarbeiten und sie mit seinen Seligpreisungen in Symmetrie zu setzen.

Der letzte Beweis, daß in der Schrift des Lukas die Rede in ihrer Ursprünglichkeit zu finden ist, liegt endlich in dem vollendeten Zusammenhange, welchen hier die Seligpreisungen und Wehe's mit dem Folgenden haben. Doch ich sage euch, fährt hier Jesus nach dem Schlusse der Wehe's fort: liebet eure Feinde und thut wohl denen, die euch hassen. Herrlich! Das ist eine Tiefe des Zusammenhanges, welche sich mit der Tiefe einzelner Makarismen des Matthäus messen kann. Eigentlich ist nur eine Seligpreisung bei Matthäus, welche wirklich unendlichen Werth hat und zugleich klar ausgearbeitet ist: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Ob die Friedfertigen und Barmherzigen selig gepriesen werden, weil sie es gegen den äußern weltlichen Gegensatz sind, ist durchaus nicht angedeutet. Aber hier, bei Lukas ist die Tiefe des Gedankens vollkommen klar hervorgetreten: seyd ihr auch gepreßt und gedrückt, leidet ihr unter dem Druck der Welt, so sage ich euch doch: hasset den Gegensatz nicht, sondern liebt, die euch verfolgen, segnet, die euch fluchen (Luk. 6, 27.).

Die Rede bei Lukas ist schriftstellerisches Product des Evangelisten und diejenige, welche Matthäus mittheilt, ist von diesem nach der ersteren bearbeitet.

Wenn wir nun aus dem Bisherigen nach der Anleitung

ordo (!), quae in scribas et pharisaeos pronunciabantur. Aber dann müßten S. 23 doch wenigstens neun Weherufe zu lesen seyn, wenn sie mit den Seligpreisungen der Bergpredigt in Zusammenhang stünden. Ohnehin hat Matthäus die Grundlage auch dieser Weherufe aus der Schrift des Lukas.

de Wette's einen Schluß in Bauſch und Bogen auf den Urſprung der ganzen Bergpredigt bei Matthäus ziehen wollten, was würde man ſagen? De Wette wenigſtens könnte uns keine Vorwürfe machen. Er ſagt*): „Dieſer Eingang (5, 1—16.) ſetzt vorzüglich die Aechtheit der Rede außer Zweifel; denn er gehört zu den ſinnreichſten und gehaltvollſten Stellen der Evangelien.“ Wir werden aber nicht den entgegengeſetzten Schluß ziehen, ſondern das Folgende erſt unterſuchen. Was aber den Ruhm des Gehaltvollen betrifft, ſo iſt es uns ſchon gewiß geworden, daß, als Lukas und Matthäus ſchrieben, das neue Princip in den Geiſtern noch ſchöpferiſch arbeitete.

Etwas tüchtiger geht uns Olshauſen zu Leibe. „Wollte man, ſagt er**), die ausführlichere Darſtellung des Matthäus als eine Ausführung der kürzern Rede des Herrn betrachten, ſo würde dieſe Anſicht ohne Zweifel ihre Widerlegung finden in der Eigenthümlichkeit der Sätze, die Matthäus allein hat; eine nachträgliche Ausführung des Gedankens würde minder urſprünglich und tief gerathen ſeyn.“ Olshauſen, ſo ſcheint es, will nur die Anſicht beſtreiten, als wäre die Rede bei Matthäus eine nachträgliche Ausführung, die Jeſus ſelbſt der kürzeren Rede, die Lukas mittheile, gegeben habe. Wir wollen nicht zum Ueberfluß bemerken, daß Jeſus ein früher ſchon behandeltes Thema ſpäter gewiß in ein ganz neues Licht zu ſetzen verſtanden haben wird, wir wollen lieber der von Olshauſen beſtrittenen Anſicht die furchtbarere, zu der wir gelangt ſind, unterſchieben. Alſo ſpäter ſoll in der Gemeinde ein ſchon früher angelegtes Thema nicht noch tiefer ausgearbeitet werden können? In der Zeit zumal, wo das Princip noch in ſeiner erſten Kraft wirkte und damit beſchäftigt war, ſeinen Reichthum auszubreiten? In der geſchichtlichen Entwicklung eines Princips und ſeines Selbſtbewußtſeyns folgt aber das Tiefere immer ſpäter. Das Tiefere, ſo weit es wirklich tiefer iſt, kann dann auch in dem Sinne urſprünglicher ſeyn, daß es tiefer aus dem ewigen Urſprunge des Geiſtes geſchöpft iſt, als die frühere Anſchauung.

*) 1, 1, 51.

**) I. 206.

Von selbst versteht es sich, daß Olshausen in apologetischer Weise hinzusetzen muß: „in der verkürzten Form des Lukas fehlt übrigens nicht gerade etwas Wesentliches.“ Wir begreifen dann nur nicht, warum der Apologet noch von dem Tiefen in der Darstellung des Matthäus spricht und wozu überhaupt jenes Gerede dienen soll, wenn kein wesentlicher Unterschied da ist.

Ach! von welchen Qualen, von welchen unwillkührlichen Lügen befreit uns doch die Kritik! Sagt nicht, wir sprächen wie der Pharisäer! Nein, wir sprechen als Menschen, die sich wieder als Menschen fühlen und freie Luft athmen, nachdem sie Jahrtausende hindurch von dem Buchstaben gefesselt waren und wie Sclaven mit den Fesseln gespielt haben! Frei heißt: sittlich!

2. Das Salz der Erde.

Matth. 5, 13. Luk. 14, 34. 35. Marc. 9, 50.

„Ihr seyd das Salz der Erde, sagt Jesus nach Matthäus, wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen? Es taugt zu Nichts mehr, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten.“

Augustinus hat versucht, diesen Spruch mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu setzen. Er erklärt die Sache so*): „Wenn ihr, von denen doch die Völker die Würze erhalten sollen, aus Furcht vor zeitlichen Verfolgungen das Himmelreich verliert, wo sollen Menschen herkommen, die euch von dem Irrthum heilen?“ Aber vergebens! Der vorhergehende Gedanke von den Verfolgungen ist nicht im Entferntesten in diesen neuen Spruch hineingezogen; und soll man einmal an die Verfolgungen denken, so müßte man im Gegentheil meinen, in glücklichen, ruhigen Zeiten könne das Salz dumm werden. Sodann wie gezwungen, peinlich und sogar läppisch wird das Bild, wenn in den Worten: „womit soll gesalzen werden,“ das Salz selber das Subject seyn soll, so daß der Gedanke wäre, wenn das Salz seine Kraft verliert, so gibt es kein Mittel, um es wieder zu stärken. Die Angeredeten kommen vielmehr nur in ihrem Ver-

*) August. de sermone Dom. in mont. Lib. I, 16.

hältniß zur Welt in Betracht: Wenn ihr die Kraft des Salzes verliert: womit ſoll die Welt dann noch geſalzen werden?

Die Grundlage dieſes Spruches finden wir bei Lukas C. 14, 34. 35. Ein ſchönes Ding, ſagt hier Jeſus, iſt das Salz: wenn aber das Salz dumm wird*), womit ſoll man würzen? Weder auf das Land, noch in den Miſt iſt es nütze, ſondern man wirft es hinaus**). Aber auch hier ſteht dieſer Spruch in keinem angemeſſenen Zuſammenhang. Jeſus zieht umher, indem ihm viel Volks nachfolgt; da wendet er ſich um und ſpricht zu ihnen (14, 25. 26.): wenn jemand zu mir kommt und nicht Alles aufgibt (V. 27.), ſo kann er nicht mein Jünger ſeyn. Dieſer Gedanke wird V. 33 wieder aufgenommen mit demſelben Schluß: *οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής*, worauf ſogleich der Spruch vom Salze folgt (V. 34.). Aber welche Beziehung kann zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen ſtattfinden? Das Salz iſt die ätzende Kraft und hat als ſolche ein Verhältniß zu Andern, das Aufgeben des Eigenen betrifft aber nur das perſönliche Verhältniß des Einzelnen zum Himmelreich. De Wette beſtimmt zwar den Zuſammenhang folgendermaaßen***): „Jünger, die nicht ſolcher Entſagung fähig ſind, entſprechen ihrer Beſtimmung Andere zu belehren und zu beſſern nicht.“ Allein weder vorher, wenn von den Anforderungen an die wahren Jünger die Rede war, war es in der Weiſe geſchehen, daß von ihrer Aufgabe, Andere zu belehren und zu beſſern, geſprochen wäre, ſondern nur was ſie für ihre Perſon zu thun hätten, um das Himmelreich zu gewinnen und würdige Anhänger Jeſu zu werden, nur das war beſprochen: noch iſt andererſeits im Spruch vom Salze der Gedanke der Entſagung wieder aufgenommen, ja im Bilde vom Salze iſt er nicht einmal überhaupt enthalten. Der Spruch vom Salze: „ein ſchönes Ding iſt das Salz“ ſteht ſchon durch dieſen Anfang ohne Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden da.

*) *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ* bei Lukas wie bei Matthäus.

**) *ἔξω βάλλουσιν αὐτό*, dieß hat Matthäus gefälliger gewandt, indem er es mit dem Vorhergehenden: „es iſt zu Nichts nütze“ verbunden hat: *οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω*.

***) a. a. O. 1, 2, 77.

Matthäus aber fand hier Zusammenhang: er sieht, daß so eben davon gesprochen wird, was die Pflicht derer sey, die Jesu Jünger seyn wollen, also schließt er, gehört auch die Kraft des Salzes zum Wesen der wahren Jünger, und indem er die Jünger in dem engern Sinne nimmt, in welchem sie die Apostel sind, entsteht der Spruch, den wir in seiner Schrift lesen.

Zwischen die Ausführung des Gedankens von der Nothwendigkeit der Entsagung hat Lukas noch einen andern Gedanken eingeschoben (V. 28—32.), daß man nämlich vor jeder Unternehmung mit sich zu Rathe gehen müsse. Wer einen Thurm bauen will, berechnet erst die Kosten und ob er sie aus seinem Vermögen bestreiten kann. Der König, der einen andern bekriegen will, schätzt zuvor seine Macht, ob sie für die Unternehmung hinreiche. Wenn aber dieser Gedanke die Nothwendigkeit der Entsagung beweisen soll — V. 28 γάρ, V. 33 οὕτως οὖν — so sieht man nicht, worin die beweisende Kraft liegen könne. Wenn es einmal geschrieben steht, so muß für den Apologeten freilich Zusammenhang vorhanden seyn. „Denn wer von euch (V. 28.), wenn er einen Thurm bauen will, berechnet nicht zuvor die Kosten, ob er die Sache ausführen könne?" Dieses „denn," sagt de Wette*), „bezieht sich auf die im Vorigen liegende Aufforderung zur Ueberlegung, ob man sich zu einer solchen Nachfolge fähig fühle." Von einer solchen Berathung und Ueberlegung war aber vorher nicht nur nicht die Rede, sondern sie war ausgeschlossen, wenn gesagt wurde, daß jeder dem Theuersten entsagen müsse, wenn er Jesu Jünger seyn wolle.

So ist auch der beweisende Uebergang von dem Gedanken, daß man vor wichtigen Unternehmungen die Sache überlegen müsse, zum Gedanken von der Nothwendigkeit der Entsagung weder beweisend, noch überhaupt ein wirklicher Uebergang, sondern nur ein blinder. Lukas nimmt nicht einmal beim Uebergange jenen ersten Gedanken wieder auf, er sagt nicht: so nun überlege ein Jeder, was er zu thun habe und wie weit seine Kräfte reichen u. s. w., er konnte aber den Uebergang nicht besser

*) Ebend.

machen. Denn im Anfang, als von den Anforderungen an die wahren Jünger die Rede war (V. 26. 27.), war kein Wort von der Nothwendigkeit der Ueberlegung geſagt und nachher in der Bilderrede von der Abſchätzung der Koſten einer Unternehmung und der eigenen Mittel, war wiederum davon nicht die Rede, daß man auf alles Eigenthum Verzicht leiſten müſſe.

Wenn es aus dieſer Verwirrung gewiß wird, daß Lukas hier Gedanken verknüpft habe, die er nicht ſelbſt geſchaffen, ſondern vorgefunden hat, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß er in der Ausarbeitung frei und ſelbſtſtändig verfahren ſey. Schon den Anlaß dieſer ganzen Rede, daß Jeſus umherzieht und auf den Volkshaufen, der ihm nachfolgt, zurückblickt, hat er aus dem Anfang der Rede: „wer zu mir kommt" geſchaffen. Er hat aber auch — was uns hier zunächſt angeht — den Spruch vom Salz, den er in der Schrift des Marcus vorfand, aus eigenen Mitteln fortgebildet.

Aus der Schrift des Marcus hat er ihn entlehnt: er hat denſelben Anfang: „ein ſchönes Ding iſt das Salz" — καλὸν τὸ ἅλας — noch beibehalten; er fährt auch noch in derſelben Conſtruction: „wenn aber das Salz" — ἐὰν δὲ τὸ ἅλας — fort, nur ſagt er: „dumm wird," während Marcus ſchreibt: „ſalzlos wird." Marcus ſchreibt weiter: „womit wollt ihr würzen" — ἐν τίνι ἀρτύσετε*) — Lukas: „womit ſoll gewürzt werden" — ἐν τίνι ἀρτυθήσεται, wofür Matthäus geſetzt hat: „geſalzen werden" — ἁλισθήσεται, indem er den Ausdruck beibehält, den Marcus vorher (C. 9, 49.) geſetzt hat.

---

*) Der gewöhnliche Text lieſt Marc. 9, 50 ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; Auf keinen Fall hat Marcus dieß Object αὐτό hingeſchrieben, ſo daß er den Schein hervorgebracht hätte, als wolle er ſagen: womit wollt ihr es — nämlich das Salz — würzen? Er ſagt zu beſtimmt V. 49, daß das Salz dazu diene, das Opfer zu würzen, der Gläubige ſoll aber auch ein Opfer ſeyn, welches durch das Salz zubereitet würde: er kann alſo nur meinen, wenn das Salz ſeine Kräfte verliert, ſo habe man nicht mehr, womit man das Opfer, die eigne Perſon, würzen könne. Es iſt ſogar nach der Autorität geſchätzter Handſchriften wahrſcheinlich, daß Marcus ſchon das Paſſivum ἀρτυθήσεται geſchrieben habe.

Marcus endlich hat Matthäus noch mehr in seinem Vorhaben bestärkt, als dieser den Spruch auf die Jünger bezog, denn nach seiner Darstellung spricht Jesus diese Worte zu den Zwölfen. Wenn er dann noch Jesum sagen läßt (V. 50.): „habet Salz in euch," so waren Matthäus alle Mittel dazu gegeben, um das Bild vom Salz auf die Person der Jünger anzuwenden und diese selbst das Salz zu nennen.

Fragen wir nun, ob in der Darstellung des Marcus der Spruch in gehörigem Zusammenhange stehe, so müssen wir verneinend antworten. Jesus spricht zu den Zwölfen und gibt ihnen einen Verweis, weil sie unter einander gestritten hatten, wer von ihnen der Größere sey. Den Sinn des Verweises können wir hier noch nicht untersuchen: genug, Jesus stellt ein Kind in ihre Mitte mit den Worten, wer Eines von Kindern dieser Art aufnehme, nehme ihn auf u. s. w. Nachdem er hierauf (9, 42.) die große Schuld desjenigen angegeben hat, der einen der Kleinen, die an ihn glauben, ärgern würde, springt die Rede auf einmal zu dem Aergerniß über (V. 43.), welches jeder an seiner eigenen Person finde, und gebietet Jesus, wenn Jemand finde, daß ihn eines seiner Glieder ärgere, so solle er es lieber von sich abthun, ehe er mit dem ärgerlichen Gliede in das ewige Feuer geworfen werde. Denn, fährt die Rede fort, indem sie an das Stichwort Feuer anknüpft, denn (V. 49.) jeder muß mit Feuer gesalzen werden und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen. Ein schönes Ding ist das Salz — habet Salz in euch (V. 50.) und Frieden unter einander.

Einen Theil dieser Rede, nämlich den letzten Schluß: „habet Frieden unter einander" dürfen wir sogleich ohne Frage streichen, nämlich unbeachtet lassen, wenn wir vom Zusammenhange der Rede handeln wollen. Marcus hat die Worte geschrieben, er hat sie hingeschrieben, um die Rede auf ihren Anlaß — den Streit der Jünger untereinander — zurückzuführen. Aber jede Frage, ob diese Ermahnung mit dem Spruche vom Salz und von den Gliedern des Leibes, die man von sich abthun soll, wenn sie ärgern, in Zusammenhang stehe, wäre doch zu über-

flüſſig, da es ſo klar iſt, daß Marcus die Ermahnung zu guter Letzt nur anfügte, um zu dem Anfang wieder zurückzukehren.

Es bleibt nun die Frage, wie die Rede vom Salz mit dem Vorhergehenden in Zuſammenhang ſtehe. Nach der Darſtellung des Marcus ſoll ein ſehr enger Zuſammenhang vorhanden ſeyn, wenn er mit „denn" — γάρ — den Uebergang macht. Unmittelbar vorher war das ewige Höllenfeuer erwähnt und der Spruch vom Salze beginnt mit den Worten: „denn jeder muß mit Feuer geſalzen werden": ſetzen wir nun Beides, wie es hier zuſammenſteht, wirklich in Beziehung, ſo könnte, wie es zunächſt ſcheint, der Sinn entſtehen: denn jeder der Verdammten muß durch Feuer geſalzen werden, gleichſam als ein Opfer, das der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht wird, wie nach dem Geſetz (3. Moſ. 2, 13.) jedes Opfer mit Salz gewürzt wird. Allein das Höllenfeuer mit ſeiner abſtracten, perpetuirlichen Qual kann nicht mit dem Salz verglichen werden, da dieſes reinigt, erfriſcht, ſtärkt und belebt. Von den Verdammten kann auch nicht ohne Weiteres geſagt werden, ſie ſeyen ein Opfer für Gott, und ſollten ſie wirklich das Subject ſeyn, ſo müßte überhaupt ſchon vorher von ihnen die Rede ſeyn — was nicht der Fall iſt — ſie müßten als dieſe Subjecte ſchon erwähnt ſeyn und dann müßte der Evangeliſt, um die Rede bei ihnen feſtzuhalten, nothwendig ſagen: jeder von ihnen.

Vielleicht kommt ein Zuſammenhang heraus, wenn wir πᾶς, Jeder ſo faſſen, wie es gefaßt werden muß, daß es nämlich denen Gedanken zur Allgemeinheit erhebt und die Subjecte, von denen vorher überhaupt die Rede war, in ſich aufnimmt. Von denjenigen war V. 43—48 geſprochen, welche das Aergerniß, das ſie in ihnen ſelbſt empfinden, beſiegen, alſo durch Qual und Sorge zur ewigen Seligkeit gelangen*): ſie ſind es, die durch Feuer, d. h. durch dieſe Qual der Selbſtverläugnung dem hölliſchen Feuer entgehen. Allein dann würde der Spruch ſelbſt den nächſten Zuſammenhang, wo vom Höllenfeuer die Rede war,

*) So z. B. Fritzſche zu Marcus p. 403: πυρὶ ἁλίζεσθαι: aerumnis praeparari ad vitae aeternae felicitatem.

umgehen oder vielmehr überſpringen und mit „denn," welches an das Nächſte anknüpfen muß, an einen entfernteren Spruch ſich anſchließen.

So entſteht nun die letzte mögliche Erklärung, welche in den Umfang des „denn" Beides aufnimmt, die Rückſicht auf das Höllenfeuer und auf die Qual derjenigen, welche das Aergerniß freiwillig überwinden. „Wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geſchlechts, ſagt Olshauſen*), muß Jeder mit Feuer geſalzen werden, ſey es, daß er freiwillig in die Selbſtverläugnung und ernſte Reinigung von Sünden eingehe oder daß er unfreiwillig in den Strafort geführt werde." Aber auch ſo entſteht noch kein geſunder Zuſammenhang: denn wäre es auch möglich, daß der innere Kampf mit den Aergerniſſen dem Feuer verglichen werden könnte, ſo wären in dem Einen Satze: „denn jeder muß mit Feuer geſalzen werden" zwei ſehr verſchiedene Feuer, als wären ſie Eines und daſſelbe, zuſammengefaßt. Das Höllenfeuer iſt nicht läuternd, denn es iſt ja ein ewiges, während das Feuer der Selbſtverläugnung belebt und erneuert. Ja, wenn geſagt wird: geſalzen werden muß jeder mit Feuer, ſo wird das Feuer gemeint, welches wie das Salz erfriſcht und reinigt und den, welcher ſich von ihm läutern läßt, dem Opfer gleich macht, das auch erſt durch Salz Gott wohlgefällig gemacht wird. Und doch ſoll mit „denn" an die Erwähnung des Höllenfeuers angeknüpft werden d. h. der Zuſammenhang, welchen das Uebergangswort beabſichtigt, iſt nicht vorhanden.

Der ganze Spruch vom Salze zertheilt ſich aber ſelbſt wieder in zwei Hälften, in welchen das Salz in weſentlich verſchiedener Bedeutung als Bild geiſtiger Beſtimmungen gebraucht wird. Unklar genug iſt der erſte Satz, wenn unter Vermiſchung zweier Bilder — mit Feuer geſalzen — die Nothwendigkeit der Läuterungen durch die Selbſtverläugnung gelehrt wird. Heißt es nun aber ſogleich darauf: „ein ſchönes Ding iſt das Salz, wenn aber das Salz ſalzlos wird, womit ſoll man würzen? habet in euch Salz," ſo iſt das Bild ein ganz anderes geworden und die

*) I, 565. Ihm ſtimmt de Wette 1, 2, 166 bei.

beiden Hälften des Spruches fallen verbindungslos auseinander. De Wette will ſie zwar wieder vereinigen, aber das Band, das er dazu anwendet, iſt nicht tauglich. In der zweiten Hälfte des Spruches iſt nach ſeiner Erklärung das Salz die Weisheit und dieſer „Begriff des Salzes der Weisheit" ſoll ſchon „mit hineinſpielen," wenn vorher (V. 49.) von der Nothwendigkeit des Geſalzenwerdens geſprochen wird *). Allein er kann es nicht, er darf nicht mit hineinſpielen, weil das Salz niemals das Bild für die zweckbeſtimmende Weisheit iſt, ſondern immer nur für die ätzende und aufreizende Kraft des Geiſtes. Das Salz ferner, mit dem Jeder gewürzt werden ſoll (V. 49.), iſt — man wird ſchon den Ausdruck hinnehmen müſſen, da er geſchrieben ſteht — das Feuer der Selbſtverläugnung, und das Geſalzenwerden bezieht ſich dann auf die Aergerniſſe, welche der Menſch in ſich ſelber findet und im Feuer der Prüfung beſiegt — kurz es iſt ein innerer Proceß, der auf den Anlaß der Verſuchungen entſteht und das Ringen des Geiſtes mit ſich ſelber iſt. Hingegen das Salz, von deſſen ätzender Kraft in der zweiten Hälfte des Spruches gehandelt wird, iſt nicht jedem eigen, kann nicht Jedermann eigen ſeyn, weil es die anregende Kraft beſonderer Perſönlichkeiten iſt, die auf Andere einwirken und wie das Salz deren Lebensgeiſter erwecken und erfriſchen.

Schon Lukas hat die erſte unklare Hälfte des Spruches ausgelaſſen, als er die zweite der Schrift des Marcus entlehnte. Matthäus, der ſich ſonſt nicht ſcheut, denſelben Spruch zweimal in ſeiner Schrift anzubringen, d. h. wenn er ihn das Einemal dem Lukas entlehnt hat, wieder aus der Schrift des Marcus abzuſchreiben, wenn er ihn hier an einer andern Stelle findet und eben im Zuge iſt, dieſe in ſeine Arbeit einzufügen, hat dießmal anders gehandelt: wenn er in der Schrift des Marcus zu dem Bericht vom Rangſtreite der Jünger kommt und ſo eben noch die Stelle vom Aergerniß des Auges u. ſ. w. abſchreibt, die er ſchon an einer früheren Stelle ſeiner Schrift angebracht hatte, hütet er ſich ſehr wohl, weiter abzuſchreiben. Dieſer Spruch vom Salz

*) 1, 2, 166.

steht noch zu lebhaft in seiner Erinnerung, er weiß, wie sehr er sich mit der Unklarheit desselben abgemüht hat und wie viel es ihn Mühe kostete, ihn zur Klarheit und den Sinn, der hier zu Grunde liegt, zu einer reinen Darstellung zu bringen. Matthäus hatte tüchtig gearbeitet, aber auch mit vielem Glück, als er diesen Spruch zu einem Wort an die Jünger und zu einer Ermahnung, sie sollten sich ihrer Bestimmung, das Salz der Erde zu seyn, immer erinnern, umgearbeitet hat.

Es wäre nun noch die Frage, wie Marcus dießmal zu einer Verwirrtheit der Darstellung gekommen ist, die sich sonst in seiner Schrift so selten findet. Entweder ist er hier von fremden schriftstellerischen Arbeiten, die er nicht recht in seinen Plan einfügen konnte, abhängig gewesen oder Anklänge, die sich ihm beim Ausarbeiten dieser Rede darboten, hat er noch nicht völlig beherrschen und in Uebereinstimmung bringen können. Wir entscheiden uns für das Letztere. Die Selbstüberwindung des Gläubigen schien ihm ein Opfer, welches das wahre und Gott wohlgefällige sey, der Schmerz der Prüfung entspricht dann natürlich dem Feuer, die Empfindung der ätzenden und durchdringenden Kraft, welche dem Willen in der Selbstverläugnung eigen ist, dem Salze und diese Combination erinnert ihn an die gesetzliche Vorschrift (3. Mos. 2, 13.), daß jedes Opfer mit Salz zu würzen ist. Einmal aber mit dem Gedanken des Salzes beschäftigt, preist er die ätzende, erfrischende Kraft des Geistes, deren Gegenbild es ist, und legt er dem Herrn die Ermahnung in den Mund, die Jünger sollten das Salz, das ihnen unentbehrlich sey, wohl bewahren. Und Frieden sollten sie untereinander halten, läßt er den Herrn hinzufügen, damit der Anlaß dieser Rede nicht zu sehr in Vergessenheit gerathen sollte.

3. Das Licht der Welt.

Matth. 5, 14—16. Marc. 4, 21. Luk. 8, 16. 11, 33.

Ihr seyd das Licht der Welt, fährt der Herr zu den Jüngern (Matth. 5.) fort, und nachdem er denselben Gedanken in einem andern Bilde vorher kurz hingeworfen — die Stadt, die auf dem Berge liegt, kann sich dem Blicke nicht entziehen — führt

er unter dem Bilde des Lichtes den Gedanken aus, ihre Wirkſamkeit müſſe und werde von Einfluß auf die Welt ſeyn. Das Gegentheil zu denken oder zu wollen, wäre eben ſo widerſinnig, als wenn man ſich vorſtellen wolle, daß die Leute ein Licht unter den Scheffel und nicht vielmehr auf den Leuchter ſtellen würden.

Störend iſt aber der Schluß dieſes Abſatzes (V. 16.), wenn es heißt: ſo leuchte euer Licht vor den Leuten, damit ſie eure guten Werke ſehen und euern Vater im Himmel preiſen. Die ſalzende und erleuchtende Kraft der Jünger iſt allerdings dazu beſtimmt, daß ſie auf Andere wirke, der Lebenswandel aber mit den guten Werken hat nicht dieſe unmittelbare Beziehung auf Andere, ſondern derjenige, der ihn führt, hat es darin mit ſeinem rein perſönlichen Verhältniß zu thun. Der Evangeliſt hat einen Gedanken, der urſprünglich in einer beſondern Richtung ſich bewegen ſollte, am Schluß ſich weiter ausdehnen laſſen.

Das Bild von dem Lichte, das man nicht unter den Scheffel oder unter die Bank, ſondern auf den Leuchter ſtellt, findet ſich in dieſer kurzen Ausführung zuerſt bei Marcus (4, 21.), ſodann mit dem Zuſatz „damit die Eintretenden das Licht ſehen" bei Lukas (8, 16.), und dieſen Zuſatz hat Matthäus nur ein wenig verändert, wenn er ſagt: „und es leuchtet Allen im Hauſe." Marcus und Lukas laſſen Beide den Herrn dieß Gleichniß ausſprechen, als er ſo eben den Jüngern auf ihre Bitte die Parabel vom Säemann gedeutet hatte. Es müßte demnach den Zweck haben, den Jüngern zu inſinuiren*), daß ſie von ihren Fähigkeiten bei Anhörung der Parabeln Gebrauch machen ſollten. Allein ehe wir den Pragmatismus der Synoptiker, der ſich an den Vortrag des Gleichniſſes vom Säemann geknüpft hat, in ſeiner ganzen Ausdehnung kritiſch unterſucht haben, können wir hier ſchon bemerken, daß Marcus und Lukas in dem Gebrauch des Bildes vom Lichte nicht beſonders glücklich geweſen ſind. Lukas führt ſogar die Unangemeſſenheit des Bildes, welche ihm in dieſer Umgebung eigen ſeyn muß, noch weiter aus, wenn er ſagt: man ſtelle das Licht auf den Leuchter, damit die Eintretenden es ſehen.

*) wie auch Wilke p. 337 erklärt.

Richtig! Das Licht, das man auf den Leuchter ſtellt, leuchtet nicht nur dem Einen, der es anzündet, ſondern Allen, die im Hauſe ſind oder in daſſelbe eintreten. Marcus hat das Sprüchwort durch einen unbeſtimmten Anklang verleitet an einen unpaſſenden Ort geſtellt, Matthäus hat es an dieſer Stelle, wo Jeſus die Parabel vom Säemann erklärt, mit ſeinem Tact ausgelaſſen, aber geiſtreich hat er es angewandt, wenn er es benutzte, um die nothwendige Stellung der Jünger in der Welt zu bezeichnen. Beſonders glücklich iſt er endlich geweſen, als er das Bild in ſeiner Beziehung auf die erleuchtende Kraft der Jünger noch befeſtigte, indem er das andere hinzufügte, daß die Bergſtadt ſich unmöglich den Blicken entziehen könne. Sie muß geſehen werden; ſo müſſen die Jünger ihr Licht leuchten laſſen und es iſt ihre innere, durch Nichts zu hintertreibende Beſtimmung, daß ſie als das Licht der Welt leuchten.

Lukas hat den Spruch noch einmal angebracht in dem Zuſammenhange, wo Einige ein Zeichen gefordert hatten (C. 11, 16.), Jeſus aber, als die Haufen nachher hinzudrangen und dichter wurden, dieß Verlangen zurückweiſt und daran erinnert, daß die Königin des Südens und die Nineviten, die ohne ein Zeichen geglaubt hätten, dieſes wunderſüchtige Geſchlecht beſchämen müßten (V. 29—32.). Wenn nun ſogleich darauf (V. 33.) das Gleichniß vom Licht und Leuchter kommt, ſo wäre die einzig mögliche Deutung diejenige, daß Jeſus von ſeinem Beruf, überallhin zu leuchten, ſprechen wolle. Es kann ſeyn, daß dem Evangeliſten ein Anklang ungefähr dieſer Art im Ohr lag, aber gewiß iſt es, daß dieſes Gleichniß von Jeſus ausgeſprochen Andere ermahnen ſoll, ihr Licht nicht zu verſtecken. Der Zuſammenhang fehlt hier alſo eben ſo ſehr wie nachher, wenn der Evangeliſt durch das Stichwort „Licht" hingeriſſen in demſelben Augenblicke den Spruch vom innern Lichte anfügt (V. 34—36.), einen Spruch, den wir an einem andern Orte in der Bergpredigt des Matthäus wiederfinden.

---

§ 29.

Das neue Geſetz.

Matth. 5, 17—48.

In einem faſt vollendeten, nämlich nur an wenigen Puncten unterbrochenen Zuſammenhange erklärt ſich Jeſus darüber, wie ſein Verhältniß zum Geſetz aufzufaſſen ſey.

Zuerſt die Frage, ob dieſe ziemlich lange Auseinanderſetzung mit dem Eingang der Bergpredigt in Zuſammenhang ſtehe. Tholuck antwortet mit Ja und Nein, wie es dem Theologen auch geziemt. Nein! nämlich: „ein unmittelbarer — darin liegt aber ſchon das Ja! verſteckt — ein unmittelbarer Zuſammenhang mit den vorhergehenden Worten läßt ſich nicht füglich nachweiſen*).“ Ja! nämlich: „bis V. 16 geht der introitus und nunmehr — jetzt tritt alſo das Ja aus ſeinem erſten Verſteck hervor — und nunmehr folgt das urſprünglich beabſichtigte argumentum**).“ Wir wüßten aber nicht, ob es einen größeren und genaueren Zuſammenhang geben kann, als wenn das Folgende im Vorhergehenden ſchon beabſichtigt, alſo die Ausführung des vorher geſetzten Zweckes iſt. Mehr brauchen wir nicht, um in einer Rede den beſten, ja „unmittelbaren“ Zuſammenhang zu ſehen; oder ſollte dann erſt Zuſammenhang vorhanden ſeyn, wenn der Redner im Anfang etwa die logiſche Eintheilung ſeiner Rede vorangeſchickt hat oder mit mathematiſchen Folgereihen von einem Theil zum andern übergeht? Es iſt genug, wenn es klar iſt, daß das Folgende im Vorhergehenden ſchon beabſichtigt war. In dieſer Rede iſt es aber nicht klar, ja das Gegentheil iſt gewiß. Wir erſuchen den Apologeten, die Rede, wie ſie Lukas gibt, zu ſtudiren, um zu ſehen, was Zuſammenhang heißt. Hier ſind die Seligpreiſungen der angemeſſene Eingang, mit welchem die Sache ſelbſt in innerer Verbindung ſteht und redneriſch richtig auch verknüpft iſt; hier iſt in den Seligpreiſungen das Folgende ſchon beabſichtigt, denn die ganze Rede führt nur den Gedanken

*) a. a. O. p. 131.
**) a. a. O. p. 132.

aus, daß die Gläubigen im Verhältniß zur Welt überhaupt und zu ihren Mitbrüdern der Milde und Liebe sich befleißigen sollen, und sie sollen es, sagt der Eingang, wenn sie auch in der Welt gedrückt und eingeengt sind. Sie stehen im Gegensatz und sollen diesen doch lieben und durch Sanftmuth bewirken, daß er für sie kein Gegensatz mehr ist. Das nennt man Zusammenhang!

Wenn aber in den Makarismen des Matthäus die Proclamation des neuen Gesetzes, die nun folgt, schon beabsichtigt seyn sollte, so müßte in ihnen mit bestimmtem Nachdruck auf den Unterschied der alten und neuen Oekonomie hingewiesen, die Seligpreisungen müßten in diesem Sinne durchgeführt seyn, was nicht geschehen ist und nicht geschehen konnte, weil Matthäus hier den Eingang zu einer Rede benutzte, die gar nicht an eine solche Dialektik dachte.

Und noch dazu war soeben nur von den Jüngern die Rede. Gilt denn nur diesen das neue Gesetz, sollen es nicht alle Gläubigen hören und wird es nicht so ausgesprochen, als ob es wirklich Alle hörten?

Anders versucht es Neander. Er sagt: „auf die Vollendung des Reiches Gottes V. 18 hinzeigend, in der Alles seine letzte Erfüllung finden sollte, weiset Christus zugleich (!) auf das letzte Ziel, in der Erfüllung der mit den Makarismen verbundenen Verheißungen hin und so hängt dieß mit dem früher Gesprochenen zusammen*)."

Ja! es muß wahr seyn, daß das menschliche Geschlecht noch viel Zeit für seine Entwicklung übrig hat, sich also auch nicht zu übereilen braucht! Daß so viel unnütze Duälereien hingeschrieben, bewundert werden! und so viel Zeit verschwendet werden muß, um sie in ihrer Nichtigkeit bloßzustellen!

In unserm Texte lesen wir Nichts von einem „Zugleich" dieser Art; die richtige Erklärung des Abschnittes wird auch jeden Schein zerstören, welcher die Einbildung berechtigen könnte, hier eine Beziehung auf jene Makarismen zu sehen, und wie unklar hätte Jesus gesprochen, wenn er auf die Makarismen hinweisen

*) a. a. O. p. 160. 161.

wollte und dieſe mit keinem Worte erwähnte! In dieſem ganzen Abſchnitte (V. 17—48.) beſchäftigt ihn allein das Verhältniß des alten und neuen Geſetzes, er beginnt mit den Worten: „meinet nicht, daß ich das Geſetz und die Propheten aufzulöſen gekommen bin" — was es mit den Propheten für eine gefährliche Bewandtniß habe, werden wir bald genug ſehen — durch mehrere einzelne Fälle macht er das Verhältniß des alten und neuen Geſetzes anſchaulich — da ſollen wir noch an die Makarismen denken? Wir vergeſſen ſie, wie es der Evangeliſt gethan hat.

Dem Apologeten iſt kein Abſchnitt des N. T. gefährlicher als dieſer. Er kann es überhaupt nicht hören, wenn mit dem Gedanken des Unterſchiedes zwiſchen dem A. und N. T. Ernſt gemacht wird, er muß alſo auch dieſe Rede zum Schweigen bringen und unſre Aufgabe iſt es nun, gründlich und offen den Inhalt dieſes Abſchnitts zu entwickeln und ihn von der Tortur, auf welche ihn die Apologeten geſpannt haben, zu befreien.

Zum Dank für unſre Bemühung wird uns dann endlich dieſer Abſchnitt auch ſeinen Urſprung entdecken.

1. Der Eingang und das Thema.

Matth. 5, 17. 18. Luk. 16, 17.

„Meinet nicht, ſagt Jeſus (Matth. 5, 17.), daß ich gekommen bin, das Geſetz oder die Propheten aufzulöſen. Ich bin nicht gekommen, um aufzulöſen, ſondern um zu erfüllen."

So hätte Jeſus nur ſprechen können, wenn er durch Wort und That die Meinung erweckt hätte, daß es ſeine Abſicht ſey, das ganze altteſtamentliche Geſetz aufzulöſen. Wie er es gerade jetzt ſeinen Zuhörern anſah, ſie hätten auch dieſe Meinung, brauchen wir nicht erſt zu fragen, da der Anlaß der ganzen Rede, wie ihn Matthäus berichtet, ein gemachter iſt. Aber auch ſonſt finden wir keine Spuren, welche uns darauf führten, daß in der Umgebung Jeſu dieſe Meinung geherrſcht habe. Wie aber die Leute ſogar hätten meinen können, Jeſus wolle auch die Propheten auflöſen, iſt gar nicht einzuſehen. Erſt ſpät, kurz vor dem Antritt der Reiſe, an deren Ziel der Tod ihn erwartete, iſt er von den Jüngern als der Meſſias erkannt worden, da erſt berief

er ſich auf die Weiſſagungen der Schrift, aber in einer Weiſe, die keinem Menſchen den Argwohn beibringen konnte, er wolle am Ende die Propheten auflöſen. Sagt er denn nicht, er müſſe leiden, wie geſchrieben ſteht?

Die Erwähnung der Propheten trägt aber einen Theil der Schuld, wenn ſich dieſer ganze Abſchnitt in ſofern auflöſt, daß es ſich zeigt, er ſey nicht vom Herrn ausgegangen.

Zunächſt bleibt es dabei, daß Jeſus keinen Anlaß zur Meinung gegeben hat, er wolle die Propheten auflöſen. Er konnte es ſchon deshalb nicht, weil er die Erklärung, er ſey der Meſſias, nicht immer im Munde führte, alſo auch nicht zu Vergleichungen zwiſchen ſeinem Auftreten und zwiſchen den Weiſſagungen der Propheten Anlaß geben konnte. Später, in der Gemeinde war man zwar ſehr eifrig damit beſchäftigt, das Bild des Herrn in den Weiſſagungen des A. T. zu ſuchen, aber da war man ſo ſehr von der Einheit der Erfüllung und der Verheißung von vornherein überzeugt, daß es Niemanden einfiel, an einen Unterſchied von Beidem und an die Möglichkeit zu denken, ob vielleicht durch den Herrn die prophetiſchen Anſchauungen aufgelöſt ſeyen.

Sodann ſpricht Jeſus im Folgenden immer nur vom Geſetz, von deſſen Geboten und zeigt er, in welchem Sinne er dieſelben erfülle. Aber kein Wort handelt von den Propheten. Selbſt Tholuck*) muß es doch zugeſtehen: „in wiefern er die Weiſſagungen vollgemacht habe, das erwähnt Chriſtus nicht weiter.“ Aber hätte er dann die Propheten erwähnen und die Erwartung erwekken dürfen, er wolle auch von dieſen ausführlicher ſprechen und erklären, wie er gar nicht geſonnen ſey, ſie aufzulöſen? Durfte er wohl mit gutem Gewiſſen, wenn er ſeiner Pflicht als Lehrer nachkommen wollte und wenn wirklich das Vorurtheil, er gehe mit revolutionären Gedanken in Bezug auf die Propheten um, entſtanden war, durfte er dann, wie Tholuck ſich ausdrückt und wie es dann wirklich der Fall wäre, nur „beiläufig“ „ſagen, daß ſein Eintritt in die Welt die Erfüllung der alten Weiſſagun-

*) p. 136.

gen ſey?" Er durfte es nicht. Neander ſagt zwar: „wenn Chriſtus auch das ganze A. T. in Beziehung auf beide Theile im Sinne hatte, ſo konnte er doch nachher Eine beſtimmte Beziehung beſonders hervorheben*)." Aber kam es denn darauf an, was er gerade im Sinne hatte, brachte ihn nicht ein ſehr gefährliches Vorurtheil zu dieſen Aeußerungen und mußte er demſelben nicht eben ſo ausführlich, ſo weit es der richtigen Würdigung der Propheten ſchaden konnte, entgegentreten? Er hätte es thun müſſen. Aber er brauchte es nicht, weil er mit einem Vorurtheil dieſer Art nicht zu kämpfen hatte, kurz weil er überhaupt nicht ſagen konnte: meinet nicht, daß ich die Propheten aufzulöſen beabſichtige.

Die letzte Quälerei könnte endlich das Mittel ergreifen, die Propheten nicht als Herolde des Zukünftigen vom Geſetz zu trennen, ſondern als Geſetzgeber mit dieſem Eins zu ſetzen, ſo daß Jeſus hier im Eingang, wie im Folgenden immer nur vom Geſetze ſpräche. Vergeblich! Wenn ein Evangeliſt von den Propheten ſpricht, ſo denkt er an ihre Weiſſagungen, Matthäus zumal ſtellt ſich unter den Propheten nur die Gottesmänner vor, welche vom Meſſias geweiſſagt haben, und es bleibt dabei, daß Geſetz und Propheten hier die beiden Haupttheile des A. T. bezeichnen ſollen d. h. wir kommen zu dem Ergebniß, daß nur Matthäus dieſe verwirrende Zuſammenſtellung gemacht hat, weil ihm die Formel „das Geſetz und die Propheten" zu geläufig war, als daß er nicht, wenn er das erſte Wort hinſchrieb, auch das folgende ſogleich hätte hinzufügen ſollen. Und wenn er einmal das Wort erfüllen niederſchreiben wollte, mußte er dann nicht ſogleich an die Propheten denken, von deren Weiſſagungen er ſo oft die „Erfüllung" nachgewieſen hat? Nur hier kann er Nichts von dieſen Weiſſagungen beibringen und allein die Gewohnheit der Formel hat die Propheten hiehergeſetzt.

Nun ſteht das Geſetz allein. Nicht auflöſen will er es, ſagt Jeſus, ſondern erfüllen d. h. es vollenden, zur Vollkommenheit führen und in einem höhern Sinn beſtätigen als derjenige war,

*) a. a. O. p. 159. 160.

in dem es gegeben ist und bisher gegolten hatte. Wer so spricht, setzt voraus, daß das Gesetz, wie es im A. T. gefaßt ist, noch nicht in seiner Wahrheit gesetzt sey und durch ihn und durch seine höhere und von Grund aus umwandelnde Bestätigung erst zu seiner wahren Bedeutung erhoben werde*).

Von dem hohen Standpuncte dieses Bewußtseyns aus sagt nachher Jesus, wenn er an einzelnen Beispielen zeigt, wie er das Gesetz erfülle, nämlich zu seiner Wahrheit führe: ihr habt gehört, daß den Vorfahren — (durch Moses) — gesagt ist, ich aber sage euch.

Dennoch betheuert Jesus V. 18: „bis Himmel und Erde vergehen, würde kein Jota und kein Strich vom Gesetze untergehen, bis Alles geschehen sey." Wie stimmt das mit dem kühnen Ausspruch, daß durch ihn erst das Gesetz seine Wahrheit gewinne, eine Wahrheit, die nicht zu erreichen ist, wenn das Alte nicht von Grund aus aufgehoben wird? Es stimmt sehr wohl! Wenn das Gesetz in seiner höhern Bestätigung aufgehoben wird, so geschieht das nicht obenhin, so daß nur eine Art von Quintessenz aus dem Ganzen des Gesetzes ausgedrückt würde, sondern die wahrhafte Negation ist das Gründlichste, was es geben kann, und sie ist erst wahrhaft, d. h. wird in ihr selbst wieder die gehaltvollste Position und Schöpfung, wenn sie jede Bestimmung des Alten der Beachtung würdigt und sie in den Proceß der höhern Bestätigung aufnimmt. Freilich wird dann nicht der Buchstabe des Alten als solcher aufgenommen, sondern seine Idee, aber diese wird nun aus ihr selber ihre eigene Bestimmtheit schaffen, welche dem Jota und Strich des Alten parallel ist.

Es ist noch der Mühe werth, den doppelten Endtermin, von welchem dieser Spruch redet, einen Augenblick in Betracht zu ziehen. Unsre Mühe wird dadurch belohnt werden, daß wir auf die Quelle geführt werden, aus welcher dießmal der Evangelist geschöpft hat. Störend ist schon die doppelte Angabe des Endtermins und der Umstand, daß beide Angaben nicht mit einan-

*) So faßt auch Weiße die Sache, II, 34, nur daß er noch nicht die Propheten beseitigen konnte.

der in Beziehung geſetzt ſind. Aber auch an ſich ſind beide ſehr unbeſtimmt gehalten. Wenn es heißt, bis Himmel und Erde vergehen, iſt damit vorausgeſetzt, daß ſie wirklich vergehen werden? Einige wie Tholuck bejahen es, weil es Lehre der Schrift ſey, daß am Ende der Dinge ein neuer Himmel und eine neue Erde geſchaffen werden. Allein dann müßte es ausgeſprochen ſeyn wie 2 Petr. 3, 13, daß der neue Himmel und die neue Erde, wenn das Alte „verbrannt" iſt, geſchaffen werden, oder wie Apok. 21, 1 müßte beſtimmt geſagt ſeyn, daß „der erſte Himmel und die erſte Erde" vergehen werden.

Und ſoll dann, „wenn Alles geſchehen iſt," manches Jota und mancher Strich vom Geſetze unter die Bank geſchoben werden können? Tholuck bejaht es in ſofern, als eine Zeit kommen wird, wo Gott Alles in Allem iſt und das Geſetz in der Gnade untergeht. Es würde freilich Nichts helfen, wenn wir ſagen wollten, daß das Geſetz ein ewiges iſt und ſeine beſtimmende Kraft nicht verliert, auch wenn es zum innerlichen geworden iſt. Wir fragen vielmehr, was ſich der Evangeliſt gedacht hat. Nun, der hat über dieſe Endtermine eben nicht hinausgedacht. Er hat dieſen Spruch — wir wollen noch nicht ſagen, das ganze Thema dieſer Rede — aus der Schrift des Lukas entlehnt. Hier ſagt der Herr (C. 16, 17.): „iſt es leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß Ein Strich des Geſetzes falle," und Matthäus hat jene unbeantwortlichen Fragen erſt verurſacht, als er einen Fall, der hier als Beiſpiel für die Unmöglichkeit einer Verletzung des Geſetzes angeführt wird, in einen möglichen wenn auch in äußerſter Ferne liegenden umwandelte.

Wir ſind nun bei dem kritiſchen Puncte angelangt, wo die Frage nicht mehr zu umgehen iſt, ob Jeſus in dieſer Weiſe ſich über das Geſetz erklärt habe. Aber wie hat er ſich darüber erklärt? Wir haben es zwar ſo eben gehört, aber der Apologet will nicht, daß wir ſo hören ſollen, er will, daß wir aus Furcht, es könnte ſonſt dem A. T. und der Vorausſetzung von der Einheit der Offenbarung ein Schade erwachſen, anders hören ſollen; wir müſſen ihn alſo zuvor von ſeiner Furcht heilen, oder ihm zeigen, daß ſie das chriſtliche Princip als ſolches mit ihm nicht theilen wolle.

„Jesus habe es hier nicht bloß mit dem A. T. zu thun, sagt Tholuck*), sondern mit der alttestamentlichen Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab.“ Wenn nun aber Jesus mit den Worten: „ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist, ich aber sage euch,“ immer nur das gesetzliche Gebot und seine Erfüllung desselben in Gegensatz stellt, wenn er niemals in dieser Parallele pharisäischer Auslegungen und Traditionen erwähnt, wie kann er dann mit dem Pharisäismus kämpfen? In diesen Parallelen, fährt Tholuck fort, „bildet Christus der Sache nach (!) keine contradictorische Opposition gegen das A. T., sondern vielmehr gibt er überall demselben die τελείωσις.“ Wenn nicht der Sache nach, also doch dem Worte nach? Und ist die Vollendung ohne Negation überhaupt nur möglich? Muß nicht das Moment, dessen Alleinherrschaft die Vollendung bis dahin aufhielt, entfernt und überwunden werden? Muß es nicht aufhören, innere Bestimmtheit zu seyn, und wie ist das ohne die schmerzhafteste Operation möglich? Den „Grundsatz“ also, den Tholuck aufstellt, „daß wir die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten haben,“ werden wir nicht, wenigstens nicht in dem Sinne befolgen, in dem er aufgestellt ist. Jesus sagt ja nicht: „das sagt der geistige Sinn,“ sondern: „ich aber sage euch!“ Und wollten wir auch die Kategorie des „geistigen Sinnes“ beibehalten und sagen, Jesus habe diesen aus dem A. T. gezogen, so ist, wie bemerkt, dieser Auszug gar nicht so leicht zu gewinnen, als ob nur eine unschuldige Schaale vom Alten zu entfernen wäre, sondern die wirkliche geschichtliche Bestimmtheit des Letzteren muß negirt werden. Der Ernst, die Pracht und der Reichthum der Geschichte würde sonst in ein Kinderspiel verwandelt.

Aber dann, antwortet Olshausen**), „würde der ungehörige Sinn entstehen, daß Jesus sich und seine Lehre der mosaischen entgegenstellte.“ Nun, so sey es denn ungehörig, wie alle Wahrheit! Wir haben schon geantwortet, wenn wir daran erin-

*) a. a. O. p. 162. 163.

**) Bibl. Comm. I, 218. Ebenso Fritzsche zu Matth. p. 222.

nerten, daß ein früherer Standpunct als „ewige Wahrheit“ anerkannt werden und in dieſer Anerkennung doch eine durchdringende Negation erfahren kann.

Wir ziehen nur noch die Summe, welche ſich aus dieſen Räſonnements der Apologetik ergibt; dahin nämlich muß man auf dieſen ängſtlichen Schleichwegen endlich kommen, daß man wie Bengel ſagt, das Geſetz Moſe's habe Jeſus nicht für unvollkommen — imperfecta — erklärt. Zwiſchen Moſes und Chriſtus ſey überhaupt keine Differenz und das Geſetz Moſe's habe die Predigt Chriſti nicht überſtiegen*). Oder man muß endlich mit Calvin ſagen, Gott habe zwar einen neuen Bund für die Zeit der Ankunft Chriſti verheißen, aber zugleich gezeigt, daß er keineswegs von dem erſten verſchieden ſeyn würde**).

Nun alſo die Frage: hat Jeſus dieſe Dialektik zwiſchen dem Geſetz und dem neuen Princip: — wohlgemerkt, dieſe Dialektik, die wir hier Matth. 5, 17—48 in dieſem Zuſammenhange leſen, durchgeführt? Nein! Wenn es bei Lukas heißt: „es iſt leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß ein Strich vom Geſetze falle,“ ſo fügt er ſogleich darauf (C. 16, 18.) ein Beiſpiel hinzu, woraus man ſehen könne, in welchem Sinne das Geſetz als ewiges bleiben ſolle. „Jeder, heißt es, der ſeine Frau entläßt und eine andre heirathet, bricht die Ehe, und wer eine geſchiedene heirathet, desgleichen.“ Das Geſetz bleibt alſo, indem es vollendet und damit ein anderes wird, denn nach Moſe's Geſetz war die Scheidung der unbedingten Willkühr des Mannes anheimgeſtellt. Lukas hat dieſen Spruch nirgends anderswher als aus der Schrift des Marcus, denn wenn er in dieſer zu jener Erklärung Jeſu über die Eheſcheidung kommt, ſo ſchreibt er wohlweislich die ganze Erzählung von der Frage der Phariſäer, die ſie herbeiführte, nicht ab. Aber hat denn nun Matthäus dieſen Spruch aus der Schrift des Lukas? Allerdings! Wie wäre er ſonſt dazu gekommen, ihn

*) Nulla pugna est inter Mosen et Christum. Mosis legem non excedit sermo Christi.

**) Pollicitus quidem fuerat deus novum foedus Christi adventu, sed simul ostenderat, minime diversum fore a primo.

zweimal anzubringen? Das einemal entlehnt er ihn von Lukas, in dessen Schrift er ihn bei dem Spruche von der Ewigkeit des Gesetzes gefunden hat, bei einem Spruche, der ihm die Idee zu seiner Parallelisirung des alten und neuen Gesetzes gegeben hat. Das anderemal schreibt er ihn wieder hin C. 19, 9, wenn er in der Schrift des Marcus zu jener Erzählung von der Frage der Pharisäer kommt. Lukas hatte nur die Pointe aus dieser Erzählung seines Vorgängers herausgenommen und ihr statt einer Begebenheit eine Reflexion zur Grundlage gegeben, die Reflexion nämlich, daß Nichts vom Gesetze untergehen könne. Matthäus setzt zu dieser Reflexion nur noch die abwehrende Wendung hinzu: „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen," und wie Lukas an Einem Beispiel den Sinn erklärt, in welchem das Gesetz ewig dauern würde, so erklärt Matthäus den Gedanken von der Dauer und Vollendung des Gesetzes an einer größern Reihe von Beispielen.

Jesus hatte noch keinen Anlaß dazu gegeben, daß unter den Jüngern oder im Volke ein Vorurtheil hätte entstehen können, dem er mit den Worten: „meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz aufzulösen," entgegentreten mußte. Hätte er wirklich die Dialektik des Gesetzes und des neuen Princips so weit geführt, so wären die Kämpfe, welche Paulus zu bestehen hatte, unnöthig und unmöglich gewesen. Erst einer späteren Zeit, als die Gefahr des Antinomismus drohte, konnte zugerufen werden: „meinet nicht u. s. w."

Können wir nun in dieser Parallele des Alten und Neuen, wie sie Matthäus gezogen hat, nicht mehr das persönliche Werk Jesu sehen, so besitzen wir darin doch das Werk seines Geistes, wie er in der Gemeinde fortwirkte. Ja, wie uns die Schrift des Lukas lehrt, sein Spruch von der alttestamentlichen Bestimmung über die Ehescheidung und von der wahren Einheit der Ehe hat den ersten Anlaß zu dieser Parallele gegeben, insofern sie denselben außerordentlichen Gedanken von der Aufhebung des Gesetzes in der höheren Idee der Sittlichkeit nur in einer Reihe von mehreren Beispielen durchführt. Wie hier in der Frage nach dem Recht der Ehescheidung kann es nun seyn, daß Matthäus auch

in den andern Puncten der Parallele wirkliche Sprüche Jeſu aufgenommen und verarbeitet hat: ob es ſo ſey, das zu entſcheiden wird erſt die Aufgabe der folgenden Unterſuchung ſeyn: aber ſo viel dürfen wir jetzt als gewiß ausſprechen, daß der dialektiſche Bau, den wir in dieſem Abſchnitt vor uns ſehen, das bewundernswürdige Werk des Matthäus iſt.

2. Der durchgängige Werth des Geſetzes.

C. 5, 19. 20.

So gründlich, hatte Jeſus geſagt, muß die Vollendung des Geſetzes durchgeführt werden, daß kein Strich deſſelben fallen darf. „Wer nun, heißt es erklärend weiter (Matth. 5, 19.), Eines von dieſen kleinſten Geboten auflöſet und lehret die Leute alſo, wird der Kleinſte heißen im Himmelreich, wer es aber thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich.“ Weiße, nach ſeiner Vorausſetzung, daß wir hier wirkliche Ausſprüche Jeſu vor uns haben, muß natürlich behaupten*), es ſey nicht wahrſcheinlich, daß dieſer Satz „in unmittelbarer Verbindung mit dem vorhergehenden geſagt worden, weil ein ſolches Ausſpinnen jener kühnen Paradoxie mehr als billig auf den buchſtäblichen Sinn zurückzuführen den Schein geben würde.“ Allein das Vorhergehende iſt eben kein Ausſpruch Jeſu, der vorliegende Satz iſt freie Ausführung des Evangeliſten und dieſer kann ſicher ſeyn, daß er mit dieſer Ausführung kein bleibendes Mißverſtändniß verurſachen werde, weil er im Folgenden ausführlich genug zeigt, in welchem Sinne jedes einzelne Gebot des Geſetzes zu beobachten und zugleich zu vollenden ſey.

Auch der folgende Spruch V. 20: „denn ich ſage euch, es ſey denn eure Gerechtigkeit beſſer, denn der Schriftgelehrten und Phariſäer, ſo werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen,“ gehört nicht Jeſus an. Wie hätte ſich wohl ein ſolcher einzelner Spruch, der für ſich ohne alle beſondere Pointe iſt, im Gedächtniß der

*) II, 34. 35.

Jünger und der Gemeinde erhalten können? Mußte erst dieser Spruch vorhanden seyn, wenn man wissen sollte, was Jesus von der Gerechtigkeit der Pharisäer gehalten hatte? War es nicht überhaupt bekannt, was Jesus davon hielt, und gab es nicht ganz andere Sprüche, aus denen es deutlich war, daß er sie für werthlos hielt? Nur aus seiner sonstigen Kenntniß von der Ansicht Jesu hat Matthäus diesen Spruch gebildet und hieher gesetzt.

Aber er hat ihn zur Unzeit gebildet und an den unrechten Platz gesetzt, wenn er ihn auch mit der Partikel „denn" als Begründung des vorhergehenden Spruches bezeichnet. Wollte er das Vorhergehende begründen, so hätte er zeigen sollen, was für einen unendlichen Werth jede einzelne Bestimmung des Gesetzes habe — aber was soll dazu die Reflexion auf die Pharisäer dienen? Ja, was sollen die Schriftgelehrten und Pharisäer überhaupt an diesem Orte, wo es sich um etwas ganz Anderes, wo es sich um die Jota's und die Striche des Gesetzes handelt? In der folgenden Dialektik des Alten und Neuen — wir werden es beweisen — wird auf die Pharisäer und ihre Deutung des Gesetzes gar keine Rücksicht genommen, sondern das Gesetz als solches in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit in die Dialektik hineingezogen. Nachher erst C. 6, 1—18, wo aber ein völlig neues Thema durchgeführt wird, ist von der Gerechtigkeit der Heuchler die Rede. Was sollen also schon hier, wo nur das Gesetz als solches in Betracht kommt, die Pharisäer? Sie gehören nicht hieher, der Evangelist hat ihrer zur Unzeit gedacht, er hat zu voreilig ihrer gedacht und durch ein unschuldiges Versehen seines Pragmatismus, indem er in einer Verhandlung über das Gesetz den Gedanken an die Pharisäer nicht zurückdrängen konnte, die falschen Erklärungen eines Abschnittes verursacht, in welchem er doch mit keiner Sylbe der Pharisäer und ihrer Erklärung des Gesetzes gedenkt.

Auf diese hier ungehörige Reflexion des Evangelisten steifen sich die Apologeten, wenn sie behaupten, in der folgenden Parallele habe es Jesus „mit der alttestamentlichen Lehre in der

Geſtalt, welche ihr der Phariſäismus gab, zu thun"*). Selbſt Neander, der es zugibt, daß Jeſus in dieſem Abſchnitte „einen Gegenſatz gegen den Standpunct des Geſetzes überhaupt aufſtellt," muß jener Reflexion des Evangeliſten zu Liebe die Beziehung auf die Phariſäer dem Abſchnitte wieder aufdrängen und ſagen, Jeſus „hebe zugleich den Gegenſatz gegen die phariſäiſche Auffaſſung und Anwendung des Geſetzes hervor"**). Die Kritik hat uns aber von dieſer Verwirrung befreit und die richtige Erklärung des folgenden Abſchnittes wird dieß Ergebniß der Kritik beſtätigen.

3. Der Todſchlag.

Matth. 5, 21—26. Marc. 11, 25. Luk. 12, 58. 59.

Dem Altteſtamentlichen: „du ſollſt nicht tödten, wer aber tödtet iſt des Gerichts ſchuldig" ſetzt Jeſus ſein Wort entgegen: wer ſeinem Bruder zürne***) ſey des Gerichts ſchuldig, wer aber zu ſeinem Bruder ſage: „Dummkopf," verfalle dem Synedrium, wer aber zu ihm „Narr" ſage, dem Höllenfeuer.

Wo iſt nun hier von phariſäiſchen Beſtimmungen eine Spur zu finden? Ja, ſagt de Wette†), „wer aber tödtet iſt des Gerichts ſchuldig," iſt „Zuſatz der Schriftgelehrten," Paulus††) nennt ihn ſogar einen „ſchwächenden" Zuſatz. Als ob das Geſetz nicht geböte, daß über den Mörder Gericht gehalten werde, als ob nicht Jeſus dieſe geſetzliche Beſtimmung nur deshalb anfüge, um ihr die Steigerung, die im Fortſchritt von dem Gericht bis zum Höllenfeuer liegt, entgegenzuſetzen.

---

*) Tholuck, p. 162. Ebenſo Bengel, Calvin, Olshauſen, Fritzſche, Paulus I, 580, de Wette 1, 1, 55.

**) a. a. O. p. 162. 163.

***) Der Zuſatz „ohne Grund" — εἰκῇ — iſt hier gewiß erſt ſpäter hinzugefügt und daraus entſtanden, daß man fürchtete, es möchten doch gar zu Viele dem Gericht Chriſti verfallen, wenn auch der gerechte Zorn ſchuldig mache.

†) 1, 1, 58.

††) a. a. O. I, 580.

Ob nun Jesus diesen wie ähnliche Sprüche, die uns in diesem Zusammenhange begegnen werden, wirklich gebildet und vorgetragen habe, kann nicht entschieden werden und ist auch für die Sache nicht anders als gleichgültig. Gewiß bleibt es doch immer, daß die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, welches mit ihm in die Welt eingetreten ist, diesen Gedanken von der Unendlichkeit der sittlichen Bestimmungen erzeugt hat. Darauf berufe man sich nur nicht, daß in diesem Spruch das Synedrium erwähnt wird, denn so leicht ein Widerspruch der Situation entstehen konnte, wenn eine später entstandene Reflexion als ein Ausspruch Jesu berichtet wurde, so konnte es doch auch öfter geschehen, daß man Bestimmungen in einen solchen Spruch aufnahm, welche der vorausgesetzten Situation entsprachen, und weil sie noch allgemein bekannt waren, mit freiem Bewußtseyn für das geschichtliche Coustüme benutzt wurden.

Was den Sinn des Spruches betrifft*), so bemerken wir nur kurz, daß er wie alle folgenden, die ihm ähnlich sind, durchaus ernstlich gemeint ist. Aber der Ernst ist nicht dieser peinliche, als ob nun die Meinung wäre, wer z. B. seinen Bruder einen Dummkopf nennt, solle vor den Gerichtshof gestellt werden; über das Incongruente beider Seiten hat der Spruch vielmehr ein vollkommenes Bewußtseyn, nur ist jener Ernst und dieß Bewußtseyn der Incongruenz in der Form einer verständigen Reflexion nicht zusammengebracht. An sich aber ist der Ausdruck so beschaffen, daß er in seiner Spitze über sich hinausgeht und auf eine Idee hinweist, für welche ein einzelner Satz nicht hinreichend ist, sie auszudrücken und vollkommen darzustellen. Durch diese Auflösung seiner selbst, mit der er über sich hinausgeht, wird der bestimmte Satz wieder der angemessene Ausdruck der Idee, da er an sich selbst den Trieb nach der Unendlichkeit derselben darstellt und die Vorstellung in lebendiger Weise in diesen Trieb mit hineinzieht.

Es folgt ein neuer Gedanke! Das Verhältniß zum Nächsten soll man nicht nur nicht stören, sondern wenn es gestört ist,

*) den Weiße, II, 40. 41, treffend entwickelt.

alles Andere liegen laſſen, bis man es wieder in Ordnung gebracht hat. „Wenn du dein Opfer zum Altar bringſt und dich daſelbſt erinnerſt, daß dein Bruder Etwas gegen dich hat — ἔχει τι κατὰ σοῦ — ſo laß dein Opfer vor dem Altar und gehe und verſöhne dich zuerſt mit deinem Bruder und dann komm und bringe dein Opfer" (V. 23—24.). Nichts als weitere Ausarbeitung des Spruches Marc. 11, 25: „wenn ihr ſtehet und betet, ſo vergebt euch, wenn ihr Etwas gegen einander habt" — εἴ τι ἔχετε κατά τινος. Wilke*) ſagt zwar, hier in der Schrift des Marcus ſey der Spruch eingeſchoben, urſprünglich müſſe er vor Matth. 6, 14 geſtanden haben, das Ganze Marc. 11, 24—26 überhaupt ſey ſpätere Zuthat. Allein, erſtlich würde die Hand, welche jenen Spruch aus der Schrift des Matthäus herüberſchrieb, alſo auch das Folgende aus derſelben Schrift mit herübernahm, gewiß auch dieſelbe Conſtruction des Ganzen beibehalten haben, was nicht geſchehen iſt. Ferner: Matthäus wiederholt öfter denſelben Spruch, aber doch nicht wörtlich denſelben in Einem Abſchnitte, was er gethan hätte, wenn Marc. 11, 25 vor Matth. 6, 14 gehörte. Endlich iſt Marcus, wenn er auch noch ſo urſprünglich iſt und meiſtens eine vollendete Compoſition liefert, nicht immer correct und namentlich in den Redeſtücken leidet ſein Pragmatismus ſchon öfter an dem Mangel des Zuſammenhanges, welcher in den Schriften ſeiner Nachfolger nur noch auffallender iſt. So ſind dießmal ſchon die erſten Worte, die Jeſus bei dem Anlaß C. 11, 20. 21 ſpricht und welche Wilke ſtehen laſſen muß, wie ſich ſpäter zeigen wird, der innern Natur des Anlaſſes fremd.

Ohne es hervorzuheben, daß ein neuer Gedanke folge, fährt die Rede fort (V. 25. 26.): „ſey willfertig deinem Widerſacher bald, dieweil du noch mit ihm auf dem Wege biſt, damit er dich nicht dem Richter überantworte und dieſer dem Diener und man dich in den Kerker wirft. Wahrlich ich ſage dir, du wirſt nicht von dannen herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlſt." Der einzige Anklang mit dem Vorigen liegt darin, daß man ſeine

*) p. 666.

Schuldigkeit im letzten Augenblicke, wo es noch Zeit ist, erfüllen solle, dort, im vorhergehenden Spruch, wenn man so eben die Gabe auf den Altar legen will, hier, wenn man mit dem Widersacher noch auf dem Wege ist. In beiden Sprüchen ist zwar auch die Forderung, daß man die Störung eines Verhältnisses ausgleichen soll, die Pointe, aber in ganz anderem Sinne. Im ersten Spruch: man soll Alles liegen lassen, bis man sich mit seinem Bruder ausgesöhnt hat; hier: man soll es nicht auf die Entscheidung des formellen Rechts ankommen lassen.

Es ist offenbar, daß hier kein Zusammenhang vorhanden ist: die Probe der Rechnung liegt darin, daß Matthäus aus der Schrift des Lukas einen Spruch aufgenommen hat, ohne zugleich die Pointe desselben abzuschreiben. Lukas nämlich (C. 12, 58.) leitet denselben Spruch, den wir hier bei Matthäus lesen, mit den Worten ein: was entscheidet ihr aber auch nicht das Recht von euch selber? nämlich ohne zu Gericht zu gehen? Diesen das Ganze erklärenden Satz ließ Matthäus aus, als er den Spruch selbst in seine Schrift aufnahm, vielleicht, weil jene Einleitung den Zusammenhang in seiner Darstellung zu sehr unterbrochen hätte.

Bei Lukas steht der Spruch in gar keinem Zusammenhang mit seiner Umgebung. Schon das ist abgerissen, daß Jesus zu den Haufen spricht (V. 54.), welche Formel für uns keine andere Bedeutung haben kann, als wenn Lukas sagte: jetzt will ich wieder einige Sprüche Jesu mittheilen. Was dießmal Jesus zu den Haufen spricht, besteht in der Bemerkung, daß sie die Zeichen des Himmels, aber nicht die Zeichen der Zeit zu würdigen wüßten. Wenn aber so, wie V. 58 ohne Weiteres geschieht, fortgefahren werden soll: „was entscheidet ihr aber auch nicht untereinander selbst das Recht," so müßte vorher vom Nachtheil des gerichtlichen Verfahrens gesprochen seyn. Vielleicht hat der Anklang des Würdigens und Prüfens (δοκιμάζετε V. 57.) und des Entscheidens (κρίνειν) diese Zusammenstellung verursacht.

Wenn wir in der Schrift des Lukas Sprüche zusammengestellt finden, welche nicht in der geringsten innern Verbindung stehen, so ist das noch kein Beweis, daß er sie einzeln aus an-

dern Schriften aufgegriffen und unverändert nebeneinander geſtellt habe. Matthäus liefert uns Beiſpiele genug, wie aus einem vorgefundenen Spruche, ſo klein er auch war, ein neues großes Ganze entſtehen kann; auch Lukas hat uns an dem Spruche von der Eheſcheidung gezeigt, wie er einer neuen Sentenz einen neuen, allgemeinen Boden zu geben wiſſe; er kann alſo auch hier ſelbſtſtändig gearbeitet haben und wenn es ihm nicht gelingt, einen vollkommenen Zuſammenhang zu ſchaffen, ſo kann es daher kommen, daß er es noch nicht verſtand, den Reichthum des Gegebenen zu ordnen und mit ſeinen ſchriftſtelleriſchen Schöpfungen in ein Ganzes zuſammenzufügen*). Diejenige Art

*) Dem Spruche von der Eheſcheidung und von der Ewigkeit des Geſetzes geht unmittelbar vorher der Spruch: „Das Geſetz und die Propheten reichen bis Johannes: von da an wird das Reich Gottes gepredigt und jeder dringt in daſſelbe ein" Luk. 16, 16. So weit können wir hier vollkommenen Zuſammenhang ſehen, daß der Spruch von der Ewigkeit des Geſetzes den Gedanken, der in V. 16 enthalten iſt, näher beſtimmen, beſchränken und angeben ſolle, daß es nun mit dem Geſetz nicht abſtract vorbei ſey. Aber mit dem Vorhergehenden, wie mit dem Folgenden ſteht dieſe Reflexion V. 16—18 außer allem Zuſammenhang. Denn vorher geht ein Spruch gegen die Phariſäer, daß ſie ſich gerecht machten vor den Leuten, daß aber Gott ihre Herzen kenne, denn das vor den Menſchen Hohe ſey vor Gott ein Gräuel V. 15. Schon das iſt in ſich ſelber unpaſſend, da die Phariſäer nicht als etwas Hohes, ſondern als ſolche in Betracht kommen, die ſittliche Reinheit erheucheln, denn nur Solchen kann zugerufen werden, daß Gott ihre Herzen kenne. Und wie paßt überhaupt zu dieſer Anklage der Phariſäer der Gedanke, daß (V. 16.) das Geſetz und die Propheten bis auf Johannes reichen? Wozu eine religionsgeſchichtliche Reflexion, wo es nur einer Strafpredigt gegen die Phariſäer galt? Endlich nach der Reflexion über das Geſetz folgt V. 19 die Parabel vom reichen Mann und Lazarus, deren erſte Pointe die iſt, daß wer hier das Seine genoſſen, dort jenſeits darben, wer hier gedarbt, dort genießen werde. Wo die Zuſammenhangsloſigkeit ſo groß iſt, verlohnt es ſich nicht einmal der winzigen Mühe, die Verſuche derjenigen, die hier Zuſammenhang erkünſteln wollen, zurückzuweiſen. Aber wohl iſt hier Zuſammenhang mit dem weiter Zurückliegenden, wo Jeſus davor warnte, nach zeitlichen Schätzen zu trachten, da man nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen könne V. 13. Es iſt hier eine Art von Zuſammenhang, wenn er auch ungeſchickt durchgeführt wird. Den Spruch vom Mam-

des Pragmatismus, welche die Facta und die Lehre, die Begebenheiten und die in den Reden hervortretenden Gedanken zu einem vollendeten Ganzen verschmilzt, scheint dem Christenthum, sobald es der Hervorbringung eines größeren Ganzen gilt, nicht eigen zu seyn. Selbst Marcus scheitert gewöhnlich, wenn er größere Redestoffe in die Erzählung verarbeiten will. Das Interesse an der Form und das Geschick, den Inhalt soweit zu verarbeiten, bis er die Form findet, die ihn zu Einem Ganzen macht und Nichts als seine nothwendige Selbstdarstellung ist, mußte dem christlichen Geiste erst von einem andern Lebensgebiete her zukommen. So lange er aber das unmittelbare religiöse Interesse hatte, konnte er nicht einmal nach der Form Bedürfniß empfinden, das Positive rein als solches hatte für ihn Bedeutung und die geistige Thätigkeit, die in keinem Gebiete fehlen kann, weil Alles, was der Menschheit gegeben ist, nur Product ihrer eignen Thätigkeit seyn kann, verrieth ihre größere Beweglichkeit nur in der Umformung und weiteren Verarbeitung des Einzelnen, was jedem Evangelisten als positiv gegeben war.

Dießmal brauchte Lukas für seinen Spruch nicht einmal eine schriftliche Quelle zu benutzen, denn was anders hat er hier dargestellt als den Grundsatz, daß man sich vom weltlichen Gericht fern halten solle? Jesus hatte noch keine besondere Gemeinde gestiftet und konnte also auch noch nicht den Seinigen diese Antipathie gegen den positiven Gerichtsstand einflößen.

---

mon hören nämlich zufällig die Pharisäer, die als geldgierig (φιλάργυροι) bezeichnet werden und dagegen murren V. 14. Gegen sie spricht nun der Herr das Folgende. Aber er sagt kein Wort von ihrer Liebe zum Reichthum, sondern gegen ihre Selbstgerechtigkeit tritt er auf. Mit dem Anlaß, daß die Pharisäer murren, weil Jesus gegen den Mammonsdienst gesprochen hatte, hat auch die Rede vom Gesetz (V. 16—18.) keine Verwandtschaft. Erst V. 19 kommt die Rede auf den Reichthum, aber sie wird sich nie mit dem Anlaß in innern Zusammenhang bringen lassen, da er nicht nur rein gemacht, sondern auch sehr unglücklich gemacht ist. Denn versteht es sich wohl so von selbst, daß Pharisäer und φιλάργυρος Eins ist, daß die Pharisäer sogleich murren müssen, wenn die Liebe zum Reichthum getadelt wird, und daß gegen sie die Parabel vom reichen Mann gerichtet seyn muß?

Jener Spruch iſt erſt aus der Revolution hervorgegangen, in welche die Gemeinde ihre Glieder hineinzog.

4. Der Ehebruch.

Matth. 5, 27—30. Marc. 9, 43—47.

Dem geſetzlichen Verbot: du ſollſt nicht ehebrechen, ſtellt Jeſus den Satz gegenüber: wer ein Weib anſiehet, ihrer zu begehren, hat ſchon mit ihr die Ehe gebrochen in ſeinem Herzen.

Wahrſcheinlich war die einzige Grundlage für dieſen Spruch das Wort von dem Auge, das man ausreißen und fortwerfen ſoll, wenn es ärgert, alſo der Spruch, den Matthäus in der Schrift des Marcus (9, 47.) findet und an dieſer Stelle ſo weit abſchreibt, daß er auch noch das Wort von der rechten Hand hinzufügt, während er ſpäterhin, wenn er den Spruch an der Stelle, wo ihn Marcus hat, wieder abſchreibt, ihn vollſtändig wiedergibt, nämlich auch vom Fuße ſpricht, den man abhauen ſoll, wenn er ärgert.

An einen vermeintlichen Zuſatz, durch welchen die Phariſäer und Schriftgelehrten das Geſetz um ſeine Kraft gebracht hätten, iſt hier nicht im Entfernteſten zu denken. Aber, ſagt de Wette*), das ſey „hinzuzudenken, daß die Schriftgelehrten bloß bei dem vollbrachten, äußern Ehebruch ſtehen blieben.“ Nun, wenn ſie es thaten, ſo dachten ſie wie das Geſetz!

Die außerordentliche Kühnheit des Spruches, welcher hier dem Geſetz entgegengeſtellt wird, mußte natürlich den Apologeten zu groß und ſeine Schärfe zu ſchneidend erſcheinen, als daß ſie ihn ſo, wie er daſteht, hätten ſtehen laſſen können. „Die unwillkührlich aufſteigende Luſt, ſagt de Wette, iſt nicht als Sünde bezeichnet,“ ſondern das ſey nach dem Texte Sünde, wenn „die aufſteigende Begierde dauernd und wiederholt abſichtlich genährt werde“**). Allein nach dem Zuſammenhange dieſes Abſchnitts ſoll dasjenige, was den Menſchen als das lindeſte Vergehen, ja

*) 1, 1, 61.

**) Ebend., ebenſo Tholuck, a. a. O. 214.

als kein Vergehen gilt, als eine Sünde erscheinen, die eben so streng zu verbieten und zu meiden sey, wie die Vergehungen, welche das Gesetz bestraft — jene absichtliche Pflege und Unterhaltung der Begierde ist aber eines der äußersten Vergehen und gilt auch als solches, wo nur Menschen zusammenwohnen*). Fritzsche meint, das sey als Ehebruch bezeichnet, wenn Jemand ein Weib ansehe in dem Falle, daß sie gegenseitig Begierde empfänden**); das wäre aber wieder ein Vergehen, welches in der menschlichen Gesellschaft jederzeit für so schmutzig gehalten ist, daß es dazu keines neuen Gesetzgebers bedurfte, wenn es als strafwürdig und als unsittlich bezeichnet werden sollte.

Der Spruch handelt aber nur vom Manne und ist so fern davon, nur die vorsätzlich gehegte Lust als Ehebruch zu bezeichnen, daß vielmehr seine Meinung ist: selbst die augenblicklich beim Anblick eines Weibes entstandene Lust sey dem wirklichen Ehebruch gleichzusetzen. Der Ausdruck, welchen der Evangelist gebraucht, ist etwas ungenau und mußte es seyn, weil vom Willen die Rede ist und dieser nie als etwas nur Unwillkührliches und Zufälliges bezeichnet werden kann und selbst, wenn er unwillkührlich erregt wird, doch nicht aufhört, Wille zu seyn. *Πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς* soll nach dem Evangelisten nicht gleich *ὥστε*, dem zufälligen Erfolge seyn, aber auch nicht abstract gehegter und gepflegter Vorsatz. Die Begierde ist der Wille, der mit dem Anblick unmittelbar verbunden ist oder mit ihm in demselben Augenblick entsteht.

5. Die Ehescheidung.

Matth. 5, 31. 32. Luk. 16, 18.

Wenn Jesus, den Einen Fall ausgenommen, daß die Frau durch Vermischung mit einem Andern die Ehe gebrochen hat, die

*) Auch Fritzsche, Matth. p. 231, erklärt sich gegen diese Erklärung: qua sententia nemo est quin offendi debeat. Quotus enim quisque adeo lascivus est, ut irritandae libidinis causa feminam intueri velit.

**) Fritzsche, Matth. p. 232: quicunque mulieri oculos adjiciat ad concupiscendum, i. e. ut adsit cupiditas, mutua opinor.

völlige Unauflöslichkeit der Ehe behauptet, ſo war es den Apologeten unmöglich, einen Zuſatz der Schriftgelehrten aufzufinden, gegen welchen er ſich hier erkläre, denn mehr, als es vom altteſtamentlichen Geſetz geſchieht, kann die Willkühr des Mannes nicht begünſtigt werden. Und doch, ſagt Olshauſen, erkläre ſich hier Jeſus gegen die phariſäiſche Deutung, welche die geſetzliche Erlaubniß der Scheidung „mit zum Weſen der Ehe rechnete“*), als ob nicht die Willkühr des Mannes in allen Seiten des ehelichen Verhältniſſes vom Geſetz autoriſirt wäre. Dieſer Standpunct, welcher die Dialektik zwiſchen dem Geſetz und Evangelium nicht anerkennt, bringt dann ſo gräuelhafte Ausſprüche hervor, wie den deſſelben Apologeten**): „dem A. T. lag die richtige Anſicht von der Ehe als einem unauflöslichen Seelenleben zu Grunde“ — dem alten Teſtament, welches die Ehefrau der unſittlichen Willkühr des Mannes preisgegeben hat!

Der proteſtantiſche Erklärer iſt recht ſchlimm daran, wenn er die Statthaftigkeit der Eheſcheidung nicht im Begriff, ſondern in einer Bibelſtelle, oder vielleicht in beiden begründen will. „Indem Jeſus, ſagt de Wette***), Einen factiſchen Trennungsgrund zugibt, ſo gibt er auch noch mehrere zu.“ Sonderbar! Da doch Jeſus mit den Worten: „außer im Fall des Ehebruches“ für alle andern Fälle außer dieſem einzigen Fall die Scheidung ſchlechthin als unſtatthaft bezeichnet!

Wie groß — in der That entſetzlich! — muß die Verlegenheit des Apologeten werden, wenn es vollkommen gewiß iſt, daß man anfangs von keinem Falle wußte, in welchem Jeſus die Scheidung erlaubt hätte, und daß erſt der Späteſte der Synoptiker den harten Spruch durch die Clauſel, die er auf eigne Hand einſchob, zu mildern verſucht hat! Weder Lukas (C. 16, 18.), noch Marcus (C. 9, 11.) wiſſen ein Wort davon zu ſagen, daß Jeſus in Einem Falle die Scheidung erlaubt hätte; nach ihrem Bericht verbietet er ſie ſchlechthin. Matthäus erſt, welcher die

*) I, 224.
**) Ebend. p. 223.
***) 1, 1, 63.

dogmatiſche Reflexion im Kreiſe der ſynoptiſchen Geſchichtſchreibung am kühnſten getrieben und ausgebildet hat, nahm an dem unbedingten Verbote der Scheidung Anſtoß und fügte beidemale, wenn er den Spruch von Lukas entlehnt und an die Stelle kommt, wo er ihn auf Befehl des Marcus wieder anbringen muß (C. 19, 9.), die Clauſel hinzu, daß auf Grund der Hurerei d. h. auf Grund des factiſchen Ehebruchs der Mann die Frau entlaſſen könne.

Nun helfe ſich der buchſtabengläubige Apologet, wie er will oder kann!

6. Der Eid.

Matthäus 5, 33—37.

Das Geſetz verbot nur den Meineid und verlangte, daß die beſchworenen Gelübde treu gehalten würden; ich aber gebiete euch, ſagt Jeſus, überhaupt nicht zu ſchwören (V. 34.), eure Rede ſey vielmehr nur: Ja, ja; Nein, nein!

Auch hier ſollen wir in den Worten: „deine Schwüre entrichte dem Herrn!“ einen „Zuſatz“ der Schriftgelehrten*) ſehen, aber es iſt uns unmöglich, da es das einfache Gebot des Geſetzes iſt, daß die übernommenen Gelübde auch ernſtlich ausgeführt würden. Davon aber, daß die Schriftgelehrten nur „darauf ſahen, daß die Gelübde ordentlich erfüllt würden, aus Vorliebe für die Hierarchie, ſonſt aber das falſche Schwören ungeahndet ließen“**), davon leſen wir in unſerm Texte Nichts, da wir hier nur den Gegenſatz des geſetzlichen Gebots, nicht meineidig zu ſeyn, und des neuen Gebots, überhaupt nicht zu ſchwören, ausgeſprochen finden.

Auch davon alſo können wir in unſerm Texte Nichts entdecken, daß Jeſus nur die „Abſicht“ gehabt habe, das „leichtſinnige Schwören auszuſchließen“***); eben ſo wenig iſt es uns mög-

*) de Wette, 1, 1, 63.
**) Ebend.
***) Tholuck, a. a. O. p. 280.

lich, den Text ſo weit zu vergeſſen, daß wir behaupten ſollten*), weil das Geſetz den Eid erlaube, ja ihn gebiete, müſſe Jeſus dieſelbe Anſicht vom Eide hier ausſprechen; ſagt endlich Bengel**), in dieſem Spruche werde Beides, die falſche und wahre Art des Eides, aber nicht der wahre Eid im Allgemeinen verboten, ſo vergehen uns alle Gedanken und wir kommen erſt wieder zur Beſinnung, wenn wir zum heiligen Texte zurückkehren und es anerkennen, daß hier das abſtracte Poſtulat der Wahrhaftigkeit aufgeſtellt iſt, ein Poſtulat, welches aus der revolutionären Stellung der Gemeinde zu den poſitiven Weltverhältniſſen hervorgegangen iſt.

Freilich, freilich hat der Evangeliſt in dieſen Spruch, der den Eid überhaupt verbieten ſoll, einen Gedanken eingeflochten, der eigentlich nicht hieher gehört und eine ganz andere Pointe hat, nämlich den Gedanken, daß man unter den Eiden nicht in der Art unterſcheiden dürfe, als wären einige ſchwächer als die bei Gott geleiſteten und als könnten ſie demnach mit geringerer Gefahr vernachläſſigt werden (V. 34—36.). Gegen dieſe Unterſcheidung läßt der Evangeliſt den Herrn auch in der Rede gegen die Phariſäer und Schriftgelehrten polemiſiren und die heuchleriſche Diſtinction ſo weit auflöſen, bis es klar iſt, daß der Schwur beim Tempel oder beim Himmel von dem Eide, der bei Gott geleiſtet wird, nicht unterſchieden ſey, weil Tempel wie Himmel nur als Wohnung und Thron Gottes Bedeutung haben könne (C. 23, 16—22.).

In der Bergpredigt fügt der Evangeliſt nur noch ein neues Beiſpiel hinzu, wenn er am Schwur beim Haupte zeigt, daß auch

---

*) wie z. B. Calvin: lex non modo permittit jurare, sed diserte etiam jubet. Itaque (!) nihil sibi aliud voluit Christus, quam illicita esse juramenta omnia, quae sacrum dei nomen abusu aliquo profanant, cujus reverentiae servire debuerant. Kann es aber wohl ſtärkere Worte geben als: μὴ ὀμόσαι ὅλως? μὴ ὅλως, überhaupt nicht!

**) utrumque falso et vere jurandi genus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet. Verus juramenti usus in lege non modo ut divortium permittitur sed plane stabilitur, neque hic a Christo tollitur!

dieſer bei einem Dinge geleiſtet werde, welches ſo wenig in der Gewalt des Menſchen ſtehe — denn wer kann ein Haar weiß oder ſchwarz machen? — daß es für ihn etwas abſolut Feſtes bilde und der Schwur bei demſelben eben ſo bedeutungsvoll ſey, als wäre er bei dem Abſoluten ſelbſt geleiſtet.

Der Evangeliſt hat alſo verſchiedene Pointen verbunden, aber er hat ſie eben in Eine verarbeitet und dem Apologeten jeden Grund, das Verbot des Eides in dieſem Spruche nicht anzuerkennen*), durchaus entzogen. Er läßt den Herrn in Einem Athem ſprechen: „ich aber ſage euch, ihr ſollt überhaupt nicht ſchwören, weder beim Himmel, denn er iſt der Thron Gottes, noch bei der Erde u. ſ. w.“ Freilich — um das Wort noch einmal zu gebrauchen — vollkommene Einheit hat der Evangeliſt in ſeine Darſtellung immer noch nicht gebracht. Wenn er erſt den Eid überhaupt verbietet, hätte er beim Uebergange zu dem zweiten Gedanken eigentlich ſagen müſſen: ihr dürft alſo „auch nicht“ — μηδέ — beim Himmel ſchwören, denn das wäre eben ſo, als wenn ihr bei Gott ſchwüret. Er hat es in der Verknüpfung beider Gedanken Etwas verſehen. Aber daß ihn nur der Eine Gedanke, nur der Gedanke, jeder Eid ſey zu vermeiden, beſchäftigt, zeigt er völlig deutlich, wenn er die Auflöſung jener falſchen Unterſcheidung der Eide mit den Worten ſchließt (V. 37.): eure Rede ſey aber Ja, ja! Nein, nein!

---

*) Tholuck z. B. a. a. O. p. 282: „aus V. 35. 36 ergibt ſich, daß der Erlöſer bei dem ganzen (!) Verbote vorzugsweiſe die Eide des gewöhnlichen Lebens im Auge hatte und daß das μὴ ὀμόσαι die mit gehöriger Ehrfurcht ausgeſprochenen Eide nicht in ſich begreife.“ Hätte aber auch der Evangeliſt beide Pointen nicht ſo geſchickt verarbeitet, wie er doch gethan hat, hätte er alſo den hier frembartigen Gedanken V. 35. 36 ſchroff und ſelbſtſtändig hervortreten laſſen, ſo wäre das immer noch kein Grund den andern Gedanken — μὴ ὀμόσαι ὅλως — ſeines Nerv's zu berauben. Auch Fritzſche Matth. p. 238 hat ſich durch die Argumentation in V. 35. 36 zu dem apologetiſchen Mißverſtändniß dieſer ganzen Stelle verleiten laſſen.

7. Die Wiedervergeltung.

Matth. 5, 38—42.

Während ältere Ausleger wie Bengel unbekümmert darum, wie ihre Erklärung zum Text paſſe, einfach hinſchreiben, die Wiedervergeltung ſey die angemeſſenſte Strafe*), muß der neuere Apologet ſich ſchon mehr abmühen, um den Schein zu beſeitigen, als trete Jeſus zum altteſtamentlichen Geſetz in Gegenſatz. So findet nun Tholuck**) heraus, daß Jeſus „hier nicht die Obrigkeit anredet" — aber ſpricht er nicht über das poſitive Recht und Geſetz? — man müſſe daher „annehmen, daß der fleiſchliche Sinn der Schriftgelehrten jene gerichtliche Norm der Wiedervergeltung auch zur Norm für das gewöhnliche Leben, ja zur Befriedigung einer ungeordneten Rachſucht gemacht habe." Daß aber die Schriftgelehrten durch die mißbräuchliche Anwendung jener gerichtlichen Norm das ganze Leben zu Einer Prügelei gemacht hätten — eine ſo eigenthümliche Notiz ohne Weiteres hinzuſchreiben, iſt doch nicht genug, ſondern wenigſtens eine Art von Beweis, ein Paar Citätchen und dergl. wäre nothwendig geweſen. Die Carricatur, welche der Apologet in ſeiner Angſt ohne Bewußtſeyn hinmalt, iſt gar zu arg!

Jeſus richtet ſich gegen das altteſtamentliche Geſetz und vollendet es, indem er die Empfindung der Rache und das gereizte Weſen, welches dem Geſetze noch eigen war, den Seinigen verbietet.

Matthäus iſt hier zu der Rede des Lukas, die er nach den Seligpreiſungen verlaſſen hatte, wieder zurückgekehrt, nimmt ſie aber nicht gerade an dem Puncte wieder auf, wo er ſie vorher hatte liegen laſſen, ſonſt hätte er das Gebot der Feindesliebe Luk. 6, 27, welches er erſt nach dem Verbot der Rache aufſtellt, vorher niederſchreiben müſſen. In der Rede, wie ſie Lukas mittheilt (V. 27—36.), iſt der Gedanke der Feindesliebe das Herrſchende und der Geſichtspunct, unter welchen die einzelnen Ge-

*) Talio poenarum convenientissima.

**) p. 307.

bote gestellt werden: so ist es dem Uebergange von den Seligpreisungen und Wehe's angemessen. „Doch ich sage euch" — will der Uebergang V. 27 den Zuhörern zu Gemüthe führen — obwohl euch die Welt als feindliche Macht gegenübersteht und ihr leiden müßt, so liebet doch eure Feinde und thut Alles, damit wenigstens von eurer Seite her die Schroffheit des Gegensatzes gemildert werde. Darauf bezieht sich auch das Gebot, daß die Gläubigen denen, welche sie beleidigen und drücken, nicht wiedervergelten und dem Druck nicht den Gegendruck der Rache sondern die Nachgiebigkeit der Liebe entgegensetzen sollen (V. 29—30.). Nicht so müßt ihr mit den Leuten verfahren, wie sie es thun, sondern wie ihr wollt, daß sie euch thun sollen (V. 31.). Und was thätet ihr auch Besonderes, wenn ihr nur Liebe mit Liebe vergelten wolltet; ihr würdet nur dem natürlichen Selbstgefühl folgen, welches auch der Sünder nicht verläugnen kann. Gott handelt anders: er ist auch über die Undankbaren und Bösen gütig, wollt ihr also wirklich Söhne des Höchsten seyn, so seyd barmherzig — thut von eurer Seite Alles, was den Gegensatz mildern kann — wie auch euer Vater barmherzig ist (V. 32—36.). Und richtet nicht, verdammet nicht, vergebet! — V. 37 — fährt die Rede in angemessenem Zusammenhange fort.

Zu dem Gebote: richtet nicht! kommt Matthäus erst sehr spät wieder zurück, nachdem er die Sprüche, die C. 6 folgen, in seine Rede eingeschoben hat. Den Spruch: wie ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr! bringt er sogar erst C. 7, 12. Weshalb? In der Dialektik der Vollendung des Gesetzes beschäftigen ihn nur die Sprüche, in welchen ausdrücklich vom Druck und von der Feindschaft des Gegensatzes die Rede ist, für dieses Interesse aber schien ihm jener Spruch zu allgemein, als daß er mitten in die dialektische Entwicklung hätte eingefügt werden können. Endlich hat Matthäus die Sprüche, die in der Darstellung des Lukas — und mit Recht — unter den Gesichtspunct des Gebots der Feindesliebe gestellt sind, in zwei Gruppen gesondert: erst (V. 38—42.) läßt er den Herrn die Rache der Wiedervergeltung verbieten, nachher

(V. 43—48.) die Feindesliebe gebieten. Daher kommt es, daß er dieſe Entwicklung nicht wie Lukas mit den Worten beginnt: liebet eure Feinde.

Daß nun aber der Abſchnitt Matth. 5, 38—48 „viel beſſer logiſch geordnet iſt als Luk. 6, 27—36" können wir Schneckenburger'n*) nicht ſo ohne Weiteres zugeben. Matthäus hat ſchärfer geſondert, das Gebot der Feindesliebe, das im Verbot der Wiedervergeltung an ſich enthalten iſt, hat er für ſich hingeſtellt, aber deshalb hat Lukas nicht ungeſchickter componirt, wenn er Beides in Einem Zuſammenhange entwickelt. Hat Matthäus den Ruhm der genaueren Diſtinction, ſo darf dem Lukas deswegen nicht das Lob entzogen werden, daß er das Verbot der Rache in ſeiner wahren Bedeutung hinſtellt, wenn er es als Eines und Daſſelbe mit dem Gebot der Feindesliebe erſcheinen läßt. Da die beſſere logiſche Anordnung, fährt Schneckenburger fort, „nicht bloß auf Rechnung der planmäßigeren Redaction des Matthäus geſetzt werden kann, muß man hier eine ihm fließende beſſere Tradition vorausſetzen." Wo in aller Welt ſoll aber die Tradition herkommen, welche es im Gedächtniß behalten ſollte, daß Jeſus bei dieſer Gelegenheit — die ohnehin für uns nicht mehr exiſtirt — jene beiden ſo genau zuſammenhängenden Gedanken geſondert habe. Matthäus, der Spätere, welcher die Schrift des Lukas ruhig vor ſich liegen hatte und den gegebenen Stoff in genauere Unterabtheilungen rubriciren konnte, er iſt es, der hier geſondert hat.

Der Beweis wird ſich ſogleich vollenden.

8. Die Feindesliebe.

Matth. 5, 43—48.

Nun, hier iſt es doch klar, triumphiren die Apologeten, daß der Herr nur „gegen die fleiſchliche Auffaſſung des altteſtamentlichen Gebotes" ſtreitet! Du ſollſt deinen Nächſten lieben! das iſt im Geſetz geboten, aber wo, fragt der ſiegreiche Apologet,

*) Beiträge p. 18.

wo, daß man den Feind haſſen ſolle? Deinen Feind ſollſt du haſſen! iſt ein „Zuſatz der Schriftgelehrten“*), eine „falſche Gloſſe der Phariſäer“**), ein „Schluß,“ den nur die Phariſäer aus dem moſaiſchen Gebote zogen***).

Gemach! Wenn man ſo kühn fragt: wo im A. T. das Gebot des Haſſes geſchrieben ſtehe, ſo haben wir viel eher Urſache zu fragen: wo uns denn berichtet wird, daß die Phariſäer gerade dem Geſetz dieſen Zuſatz angehängt haben. Wo ſind die Beweiſe?

Wir kennen ſie nicht. Wir wiſſen nur ſo viel, daß der Jude überhaupt ſeinen Gegner, der ihm zugleich als Gegner Jehova's erſcheint, haßt, daß dieſer Haß die nothwendige Folge des Geſetzes iſt, weil in dieſem die Liebe an das natürliche Band des Volkszuſammenhanges geknüpft iſt, und aus den Pſalmen ſehen wir, daß die Leidenden und Verfolgten am beredteſten ſprechen, wenn ſie auf ihre Gegner alles Unheil herabbeſchwören, und daß ſie zu ihren Verwünſchungen göttlich berechtigt und der Erhörung gewiß zu ſeyn glauben.

„Du ſollſt deinen Feind haſſen“ iſt eine richtige Folgerung aus der geſetzlichen Anſchauung, aber ein Satz, der bei aller Richtigkeit ſo ſchroff ausgeſprochen, wie es hier geſchieht, hart, in ſeiner Form — als poſitives Gebot — ungeſchickt und im gegenwärtigen Zuſammenhange ebenſo überflüſſig iſt, wie er ſtörend und matt nachſchleppt. Soll die Feindesliebe empfohlen, ſoll ſie im Gegenſatze gegen das moſaiſche Gebot empfohlen werden, ſo genügte zur Parallele das Gebot: du ſollſt deinen Nächſten lieben, und es brauchte dann nur geſagt zu werden: nicht den Nächſten nur, auch den Feind mußt du lieben.

Wer hat alſo den Zuſatz: du ſollſt deinen Feind haſſen! gemacht? Nicht die Phariſäer, nicht Jeſus, ſondern derſelbe Schriftſteller, der überhaupt dieſe Parallelen des alten und neuen Geſetzes ausgearbeitet hat: der Pragmatiker, welchen die Kirche

*) Tholuck, p. 325.
**) de Wette, 1, 1, 65.
***) Paulus, 1, 582.

Matthäus genannt hat. Der lieſt in der Schrift des Lukas das Gebot der Feindesliebe, er will es zum altteſtamentlichen Geſetz in Gegenſatz ſtellen, und wenn er nun die Parallele recht vollſtändig, recht genau machen wollte, ſo genügte ihm allerdings nicht nur das alte Gebot der Nächſtenliebe, ſondern der äußern Vollſtändigkeit wegen mußte er als Conſequenz dieſes Gebotes auch das andere hinſchreiben: du ſollſt deinen Feind haſſen.

Dadurch daß Matthäus an den Spruch des Lukas die Reflexion auf das altteſtamentliche Geſetz angeknüpft hat, hat er zu einer Frage Anlaß gegeben, welche der Spruch in ſeiner urſprünglichen Form noch nicht anregen konnte. Der Nächſte iſt im Sinne des Geſetzes der Volksgenoß, der Iſraelit überhaupt und im engern Sinne der Volksgenoſſe, der mit dem andern durch Stamm- und Stadtverhältniſſe in näherer Beziehung ſteht. Iſt denn aber das Geſetz in dieſem Sinne hier angeführt? Iſt das neue Geſetz der Feindesliebe in dem Sinne aufgeſtellt, daß die Schranken der Nationalität nicht die Gränze der Liebe ſeyn ſollen? Nicht im Geringſten! Daraus folgt aber nicht, wie Tholuck ſchließt*), daß alſo Jeſus keineswegs dem altteſtamentlichen Gebot ein anderes gegenüberſtellen wolle, ſondern nur das iſt nun nicht mehr zu läugnen, daß Matthäus Verſchiedenartiges verwirrt habe. Der Spruch, den er dem Geſetz entgegenſtellt, denkt gar nicht daran, gegen die Beſchränkung der Liebe auf die Volksverwandtſchaft zu polemiſiren, dieſe Schranke iſt ihm vielmehr ſchon eine längſt überſtiegene und die Verhältniſſe des Nächſten und des Feindes ſind ihm ſchlechthin allgemein. Sehen wir zumal, wie in der urſprünglichen Faſſung des Spruches die Gläubigen daran erinnert werden, daß ja auch die „Sünder" diejenigen lieben, von denen ſie Liebe erfahren, daß alſo dieſe Art von Liebe nichts Beſonderes und im Grunde ſelbſtſüchtig iſt (Luk. 6, 32. 33. 34.), ſo fällt jeder Gedanke an eine Polemik gegen die nationale Beſchränkung der Liebe hinweg. An ſich iſt im Gedanken der Unbeſchränktheit dieſer Liebe allerdings auch die Schranke der Volksthümlichkeit überwunden und inſofern hat

*) p. 330.

Matthäus dieſen Gedanken in keinen unrichtigen Gegenſatz geſtellt, wenn er ihn dem altteſtamentlichen Gebot der Liebe gegenüberſtellte; andererſeits iſt es ihm unwillkührlich geſchehen, daß er die altteſtamentliche Faſſung des Gebots erweiterte und den Nächſten, von welchem dieſes ſpricht, überhaupt als den Befreundeten faßte, ſonſt hätte er dem Nächſten den Feind überhaupt nicht entgegenſtellen können — kurz der Gedanke iſt in der Darſtellung des Matthäus nicht ſo rein und einfach durchgeführt wie in der Schrift des Lukas, wo die polemiſche Rückſicht auf das altteſtamentliche Gebot noch fehlt.

Das iſt keine Veränderung zu nennen, wenn Matthäus (C. 5, 45.) die Güte und Milde Gottes, die er auch den Böſen und Undankbaren erweiſt Luk. 6, 35, daran veranſchaulicht, daß er über Gute und Böſe ſeine Sonne aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läßt. Aber wohl iſt es Veränderung zu nennen, wenn Lukas überhaupt nur ſagt, auch die „Sünder" liebten diejenigen wieder, von denen ſie Liebe erfahren, und Matthäus nun von Zöllnern C. 5, 46 und, dürfen wir den Handſchriften trauen*), V. 47 von den Heiden ſpricht, die es beweiſen, daß die bloße Liebe des Freundes noch keine That der Sittlichkeit ſey. Intereſſant und für eine ſpätere Frage ſehr wichtig iſt dieſe Veränderung, da ſie es beweiſt, wie gerade der ſpätere Pragmatismus ſich bemüht, in die Geſchichtsdarſtellung beſchränktere locale Beziehungen einzuflechten. In der Zeit als Matthäus ſchrieb, war für die Gemeinde durchaus nicht mehr das lebendige Intereſſe vorhanden, welches unter den Juden die Zöllner und Sünder zu Einer Menſchenclaſſe machte; aber nach Marc. 2, 15. 16 war die Formel Zöllner und Sünder zu einer

*) nämlich, wenn es auch angeſehene Handſchriften ſind, die ſo leſen, während andere hier auch von Zöllnern ſprechen, ſo iſt ihnen nicht unbedingt zu trauen, da aus Matth. 18, 17 die Zuſammenſtellung „Heide und Zöllner" eine geläufige Formel wurde und die Abſchreiber durch die Erwähnung der Zöllner auch an die Heiden erinnert wurden. Es kann ſeyn, daß Matthäus ſelbſt ſchon dieſer Abſchreiber war, es iſt aber auch möglich, daß er ſich noch damit begnügte, den „Sündern" bloß „die Zöllner" zu ſubſtituiren.

ſtehenden geworden und wenn Matthäus nun in der Rede bei Lukas die Sünder erwähnt findet, ſo hat er nichts Eiligeres zu thun, als das beſtimmtere Wort: „Zöllner" hinzuſchreiben.

Die letzte Parallele von dem alten und neuen Gebot der Liebe ſchließt Matthäus (C. 5, 48.) mit der Ermahnung: ſeyd alſo (οὖν) vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt. Es kann nicht fehlen, daß der Apologet an dieſem Schluß den gehörigen Anſtoß nehmen wird. Die Ermahnung zur Vollkommenheit iſt in dieſem Zuſammenhange doch zu allgemein: „vollkommen", τέλειοι iſt aber auch, ſagt de Wette, „nach dem nächſten Zuſammenhange und nach Luk. 6, 36 in eingeſchränkter Bedeutung: erhaben über Haß, zu nehmen" d. h. in einer Bedeutung, welche das Wort nimmermehr haben kann. Tholuck hat das wohl gefühlt und ſagt nnn, man müſſe dem Satz eine allgemeinere Wendung geben: „in dieſem, wie in allen anderen Stücken." Allein wie würde dieſe allgemeinere Beziehung zu dem Stücke V. 27, zu dem Stücke V. 33 paſſen? Und iſt nicht durch „alſo" — οὖν — die Ermahnung zur Vollkommenheit auf das Engſte mit der Ermahnung zur Feindesliebe verbunden und bleibt es nicht dabei, daß die Ermahnung, die ſich auf eine beſtimmte Pflicht bezieht, viel zu allgemein, ja plötzlich in der weiteſten Allgemeinheit ausgedrückt iſt?

Alles erklärt ſich, wenn wir die Schrift des Lukas aufſchlagen. Hier lieſt Matthäus nach der Aufforderung zur Feindesliebe am Schluſſe und in einem Uebergange, der auch mit „alſo" — οὖν — gemacht wird, die Ermahnung (C. 6, 36.), die Gläubigen ſollen in dem Mitgefühl der Barmherzigkeit — γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες — Gott nachahmen; er bleibt dabei und läßt dieſer Ermahnung ihre alte Stelle, hat aber zugleich das Bedürfniß, weil er ſo eben eine längere Reihe von Geboten des neuen Geſetzes aufgezählt hat, der Schlußformel eine allgemeinere Beziehung zu geben. Sie ſoll die letzte Ermahnung, ſie ſoll aber auch alle vorhergehenden noch einmal durch den Hinblick auf das göttliche Beiſpiel — von dem aber vorher nicht die Rede war, natürlich! denn erſt bei dem letzten Puncte bringt ihn Lukas zu dieſem Gedanken an das göttliche Beiſpiel — recht einſchärfen, die

Formel soll also in demselben Augenblicke durchaus einzelne und allgemeine Beziehung haben: daher diese Verwirrung. —

„Allerdings glauben wir, sagt Weiße*), daß Jesus in dem Sinne und zum Theil in den Ausdrücken der vorliegenden Rede einen Cyklus von erweiternden, beschränkenden, näher bestimmenden Gegensätzen gegen mosaische Gebote ausgesprochen hat."

Wir haben das Gegentheil bewiesen.

Weiße vermuthet, in der Darstellung des Matthäus sey vielleicht „die rhythmische Gliederung des Ganzen verloren gegangen."

Wir sahen: was von rhythmischer Gliederung da ist, hat erst Matthäus geschaffen.

§ 21.

Die Gerechtigkeit der Heuchler.

Matth. 6, 1—18.

Ein neuer, in sich selbst zusammenhängender Abschnitt. Wieder eine Parallele, welche die Gerechtigkeit der Heuchler und der Gläubigen gegenüberstellt und an drei Puncten, im Almosengeben, im Beten und im Fasten diesen Gegensatz zur Anschauung bringt.

Dieser Abschnitt beginnt, wenn wir der Lesart einiger Handschriften folgen dürften, mit der allgemeinen Ermahnung, man solle die „Gerechtigkeit" nicht vor den Leuten thun, um von ihnen gesehen zu werden. Diese Art, im Eingange das Thema hinzustellen, würde dann der Methode des Schriftstellers entsprechen, welcher die Dialektik des alten und neuen Gesetzes auch mit einer allgemeinen Bemerkung eingeleitet hatte. Sonst aber wird hier ein ganz anderer Gedanke durchgeführt als vorher. Die Rede richtet sich gegen die äußerliche Werkthätigkeit und gegen die

*) a. a. O. II, 39.

Prahlerei, welche die Aeußerlichkeit derſelben auch als ſolche vor den Leuten geltend macht: vorher war die Dialektik zwiſchen der Idee und deren beſchränkter, poſitiver Faſſung im altteſtamentlichen Geſetze durchgeführt. Jetzt wird gegen den reinen, abſtracten Phariſäismus gekämpft, vorher gegen das einfache alterthümliche Geſetz.

Der Schriftſteller weiß recht wohl, daß zwiſchen beiden Theilen der Rede kein unmittelbarer Zuſammenhang ſtattfinde — die Redeform und Ausarbeitung des Gegenſatzes wird eine andere — und er denkt auch nicht daran, beide Abſchnitte durch eine Uebergangspartikel aneinanderzuſchließen. Inſofern aber findet für ihn ein Zuſammenhang ſtatt, als ihm der Gedanke an die Heuchelei der Phariſäer nahe liegt, wenn vom Geſetz überhaupt die Rede iſt, wie er uns ſelbſt bewieſen hat, als er im vorhergehenden Abſchnitte am ungehörigen Orte (C. 5, 20.) die Erwähnung der Phariſäer und Schriftgelehrten eingeflochten hatte.

Der Zuſammenhang liegt alſo nur in dieſem Anklange, daß wenn eine dieſer Saiten berührt wird, im Geiſte des Evangeliſten auch die andere alsbald zu klingen anfängt. In dem Spruche vom Eid war aus dieſem Anklingen jene Verwirrung entſtanden (C. 5, 34—36.), die wir bereits aufgelöſt haben.

In keinem Falle iſt aber der Zuſammenhang ſo zu faſſen, wie ihn Tholuck faßt: „nachdem der Erlöſer den Umfang der Geſetzeserfüllung gezeigt hat, der ſeinen Jüngern zukommt, zeigt er hier zuvörderſt die Art der Ausübung derſelben in Bezug auf diejenigen drei Arten von guten Werken, an deren Ausübung ſich vorzugsweiſe der Dünkel phariſäiſcher Frömmigkeit knüpfte, Almoſen, Gebet, Faſten*).“ Sollte dieſer Uebergang mehr als ein blinder ſeyn, dann dürfte der Herr nicht vorher ſchon ſo gründlich von der Art und Weiſe, wie das neue Geſetz auszuführen ſey, geſprochen haben und müßte er jetzt, in dieſem neuen Abſchnitte die Beiſpiele, an welchen er die Art der Geſetzesübung zeigen will, aus dem vorhergehenden wählen.

*) a. a. O. p. 345.

1. Das Almosengeben und Fasten.

Matth. 6, 1—4. 16—18.

Wer Almosen gibt und fastet, thue es für sich und im Verborgenen, wenn er den himmlischen Lohn, der einst öffentlich gegeben wird, gewinnen will; sonst, wenn er es um des Menschenlobes willen thut, hat er seinen Lohn schon dahin und erreicht, was er erreichen wollte.

Die Heuchler, wer sind sie anders als die Pharisäer, von denen auch schon im Urevangelium (Marc. 12, 38—40.) gesagt wird, daß sie nach dem Schein der Frömmigkeit trachten, in ihren Talaren einhergehen und nur des Scheines wegen viel beten? Haben wir nun hier in der ausführlichen Rede bei Matthäus die ursprüngliche Polemik Jesu gegen die Pharisäer vor uns? Aber warum erst in der Schrift des Matthäus? Des Spätesten? Warum finden wir diese Ausführung nicht in der Schrift des Lukas? Warum hat dieser das Gebet des Herrn nicht in einem Zusammenhange, wo auch gegen die Heuchler gestritten wird?

Wir haben in dieser Polemik Nichts weniger als Worte Jesu zu sehen, die — wer weiß durch welchen Zufall? — dem letzten der Synoptiker zugekommen wären. Es ist hier der Ort, wo wir eines der Vorurtheile, welche das vollkommene Verständniß der evangelischen Geschichtschreibung bisher unmöglich gemacht haben, ausrotten müssen. Daß evangelische Abschnitte, in welchen — sey es in Collisionen, sey es in Reden — Beziehungen auf palästinensische Verhältnisse vorkommen, deshalb als geschichtliche Berichte gelten, davon wollen wir gar nicht sprechen: dieß Vorurtheil fällt durch die folgende Reflexion von selbst. Aber daß man aus den localen Beziehungen solcher Abschnitte schließt, sie hätten nur für Judenchristen oder gar nur für Palästinenser Bedeutung gehabt, ja daß man diese Abschnitte als Beweis ansieht, die Schrift, der sie angehören, sey von einem Judenchristen, sey vielleicht gar in Palästina verfaßt: das ist ein Vorurtheil, wie es für den Kritiker kein größeres, kein schädlicheres geben kann.

Alle Schriften, ascetische, dogmatische, polemische, die in

den letzten achtzehnhundert Jahren verfaßt ſind und von Beziehungen auf die Phariſäer wimmeln, müßten dann von Judenchriſten und in Paläſtina geſchrieben ſeyn.

Warum aber hat Marcus noch nicht ſo viel Reden Jeſu gegen die Phariſäer, warum kämpft der Apoſtel Paulus, der doch auch mit Judenchriſten zu thun hat, nicht eifriger gegen die Schule, der er früher angehörte, warum fehlt in der Schrift des Lukas die Polemik gegen die phariſäiſche Heuchelei, die wir im vorliegenden Abſchnitt leſen?

Sonderbar iſt die Antwort, welche Paulus gibt. Die Bergrede bei Lukas, ſagt er, ſey ein „Auszug der Bergrede aus einem vollſtändiger niedergeſchriebenen Aufſatz.“ Dieſer Auszug ſey ſchon vor Lukas von einem paläſtinenſiſchen Chriſten gemacht, der einen für „alle Chriſten allgemein lesbaren Auszug“ geben wollte und deshalb alles „Antipharisäiſche“ und was „ſich auf beſondere paläſtinenſiſche Umſtände bezog“ ausließ. Welche Selbſtverläugnung!

Derjenige, deſſen Aufſatz Lukas abſchrieb, ſagt Schleiermacher*), „mag ſeine Aufzeichnung (der Bergrede) zunächſt für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverſtändlich (!) und unbedeutend ſeyn, wie einem Heidenchriſten wohl die Polemik gegen die Phariſäer.“

Und wäre einer, antworten wir, der eifrigſte Heidenchriſt geweſen, hätte er nie Paläſtina, nie einen Judenchriſten geſehen: wenn er ein Evangelium ſchrieb, konnte er tauſend Beziehungen auf Phariſäer in daſſelbe verweben und paläſtinenſiſche Localfarben, die Jedermann bekannt waren, ſeinem Geſchichtsgemälde auftragen. Solche Farben nämlich werden zuletzt Kategorieen — Phariſäer und Schriftgelehrte ſind ja auch bei uns noch ſtehende Kategorieen — und werden gerade ſpäterhin am fleißigſten und in Beziehungen angewendet, die gar Nichts mit den geſchichtlichen Urbildern zu thun haben. Dieſe Art der Darſtellung und Geſchichtſchreibung iſt deshalb abſtract und verräth ſich durch

*) a. a. O. p. 89.

dieſe abſtracte Haltung als die ſpätere und weniger urſprüngliche. Sie iſt gemacht und künſtleriſche Arbeit.

So hat Matthäus auch dieſesmal frei gearbeitet. Um Jeſum gegen die Heuchelei ſtreiten zu laſſen, läßt er ihn gegen die Leute ſtreiten, die ein für allemal als Heuchler galten.

Welche Vorſtellung muß man wohl von der Tradition haben, wenn man glauben kann, daß eine ſo fleißig gearbeitete Ausführung wie die Abſchnitte vom Almoſengeben und Faſten als wirkliche Rede Jeſu im Gedächtniß der Zuhörer und derjenigen, die ſie von den erſten Hörern wieder gehört hatten, vegetirt hätte. Man ſehe doch nur die Sätze einmal ernſtlich an: dieſer Wechſel von Gebot, Ermahnung, Beſchreibung des Gegenſatzes, Reflexion und Verbot: das ſoll jahrelang im Kopfe gelegen haben und nicht vielmehr dem Griffel ſeinen Urſprung verdanken?

Matthäus hat frei gearbeitet: ein Gebet, welches er in der Schrift des Lukas in ganz anderem Zuſammenhang lieſt, hat er benutzt, um den vorliegenden Abſchnitt weiter auszufüllen.

2. Das Gebet.

Matth. 6, 5—13. Luk. 11, 1—4.

Zunächſt folgt Matthäus der urſprünglichen Richtung des von ihm gebildeten Abſchnitts, wenn er den Herrn gebieten läßt, man ſolle nicht wie die Heuchler vor den Leuten beten, ſondern im verſchloſſenen Kämmerlein, denn Gott ſehe ins Verborgene (V. 5. 6.).

Es folgt eine Pointe (V. 7. 8.), welche mit dem Vorhergehenden durch weiter Nichts, als daß überhaupt auch vom Beten geſprochen wird, zuſammenhängt. „Wenn ihr betet, heißt es, ſo plappert nicht wie die Heiden, denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr ihn bittet.“

Darauf reflectirt der Evangeliſt nicht, daß dieſe Pointe eigentlich weiter reicht, als nothwendig war, wenn das viele Plappern beim Gebete als unnütz bewieſen werden ſollte, und daß ſie in ihrer Kühnheit den Schein hervorbringt, als bedürfe es des Betens überhaupt nicht. Statt deſſen läßt er den Herrn fortfah-

ren: „So — οὕτως — ſollt ihr beten" (V. 9.) und nun folgt das Gebet, das wir auch in der Schrift des Lukas 11, 2—4 leſen.

„So ſollt ihr beten!" d. h. zugleich die Formel des wahren Gebets*) oder vielmehr, da vorher nicht vom Inhalt des Gebets ſondern nur gegen das viele Plappern geſprochen war, die Formel des Gebets als ſolche ſoll den Gläubigen mitgetheilt werden. Die ſtehende Gebetsformel! Aber welcher Ueberfluß! Der Spruch über das viele Plappern beim Gebete iſt V. 8 vollſtändig durch ſeine Pointe abgeſchloſſen. Wozu eine neue Pointe, eine Pointe gegen einen Feind, der ſchon niedergeworfen und ein todter Feind iſt? Und welcher ſtörende Ueberfluß! Denn nun ſcheint es oder vielmehr es iſt ſo: es ſoll eine wörtlich feſtſtehende Formel gegeben werden, deren ſich die Gläubigen zu bedienen haben, wenn ſie der Gefahr des Viel-Plapperns entgehen wollen. Das iſt der Sinn, der im Zuſammenhange, wie ihn Matthäus gebildet hat, liegt, aber ein Sinn, den Jeſus, wenn er dieſes Gebet den Seinigen wirklich mitgetheilt hat, nimmermehr bezweckt haben konnte. Dieſe Anſicht, daß eine Formel eine feſtſtehende ſeyn ſolle, bildet ſich niemals auf dem Standpuncte, wo ein Princip geboren wird und mit ſeiner erſten Urſprünglichkeit ſich ausſpricht, ſondern ſpäter, wenn es mit ſeinem Ausdruck für das Bewußtſeyn eine poſitive und äußere Macht geworden iſt.

Es hilft Nichts, den Zuſammenhang, wie ihn Matthäus gebildet hat, zu läugnen**), es iſt aber auch umſonſt, bei Lukas Hilfe zu ſuchen! Neander ſtimmt Schleiermacher bei, wenn dieſer behauptet: „in der Bergrede bei Matthäus ſey dieß Gebet nur eingeſchoben von einem, der die bloße Formel beſaß ohne

*) Bengel: οὕτως, his verbis, hac sententia.

**) wie z. B. Calvin ſehr naiv gegen dieſen Zuſammenhang proteſtirt. Er begnügt ſich zu οὕτως zu bemerken: quamquam (!) non jubet Christus suos conceptis verbis orare, sed tantum ostendit, quorsum vota omnia precesque referri deceat. Auch Fritzſche, Matth. p. 263. 264, hat den Zuſammenhang noch nicht ſcharf genug gefaßt, wenn er ſagt: e Matthaei mente Jesus vituperata gentilium loquacitate concisarum precum ponere decrevit exemplum. Nicht ein Beiſpiel, ſondern ein Formular!

die Nachricht, wo und wann sie zuerst mitgetheilt worden.“ „Der pragmatische Zusammenhang bei dem Lukas 11, 1 sey aber ein sehr natürlicher*).“ Was hilft es aber Neander'n, zu sagen: „gewiß (!) wollte den Jüngern Christus keine in ihren Gebeten immer nachzusprechende Formel geben,“ wenn doch Lukas ausdrücklich sagt, die Jünger hätten einmal Jesum gebeten, er solle sie beten lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, und wenn nun Jesus augenblicklich ihre Bitte erfüllt und sagt: „wenn ihr betet, so sprechet!“ Da kann es nur noch ein hartnäckiges apologetisches Interesse verkennen, daß auch hier das Gebet des Herrn nicht etwa nur als „eine Formel in ihren Gebeten,“ sondern als die einzige Gebetsformel mitgetheilt werden soll. Da bleibt es also bei einer Auffassung, die wir auch bei Matthäus finden, die wir aber nicht theilen können.

Ehe wir fragen, ob uns Lukas in der That über den Anlaß, bei welchem dieß Gebet mitgetheilt ist, so trefflich berichte, müssen wir dem Apologeten noch erlauben, für Matthäus ein Wort einzulegen. Tholuck thut es. Er will beide Evangelisten vertheidigen. „Ist wohl etwas Gewaltsames, sagt er**), oder liegt irgend ein Zwang in der Annahme, daß die Jünger ein Gebet, welches Jesus als Beispiel, wie man ohne Battologie beten müsse***), vor dem Volke hingestellt hatte****), und was wirklich doch in unserm Zusammenhange so gar nicht den Charakter einer Formel hat†), eben nicht für eine besondere ihnen bestimmte††) Formel ansahen und daher dieses Typus eines wahren Gebets†††) uneingedenk, später eine besondere, ihnen bestimmte Formel verlangten?“

*) Schleiermacher, p. 173. Neander, p. 235. 236.

**) a. a. O. p. 378. 379.

***) also nur als Beispiel, welches man bei Seite legt, wenn man den Gedanken, den es erklären sollte, gefaßt hat? Nein! als Formular!

****) Matthäus sagt ja aber in der geschichtlichen Einleitung zur Predigt, sie sey an die Jünger gehalten.

†) Wirklich nicht?

††) Dann hatten sie ihre Ohren anderwärts, als der Herr sagte: „so sollt ihr beten!“ προσεύχεσθε! προσεύχεσθε ὑμεῖς!

†††) Ist Typus ein Beispiel?

Iſt ſehr gewaltſam! Eben ſo gewaltſam, wie dieſes ganze Räſonnement ängſtlich und precär! Hätte ihnen der Herr nicht einen ſtrengen Verweis geben müſſen, ſie ſeyen ſehr unaufmerkſam geweſen und mit ſeinen Worten höchſt leichtſinnig umgegangen? Sie hätten zweifeln ſollen, ob dieſe Anweiſung zu beten, wenn ſie Jeſus dem Volk gab, auch ihnen gelte? Welchen Verweis hätten ſie verdient, wenn ſie meinen wollten, ſie müßten noch etwas Apartes, eine beſondere Formel haben?

„Und wollte man es durchaus unwahrſcheinlich finden, daß Alle einem ſolchen Mißverſtändniß unterlegen wären, feilſcht Tholuck weiter, konnte es nicht der Eine und der Andere? Lukas ſpricht aber nur von Einem der Jünger.“

Alle, alle ſind unſchuldig! Auch der Eine, von dem Lukas ſpricht, iſt unſchuldig; Keinem iſt ein ſo aberwitziges Mißverſtändniß in den Sinn gekommen. Denn als dieſer Eine, der in der Schrift des Lukas Jeſum um eine Gebetsformel bittet, zu dieſem Zwecke auftrat, exiſtirte die Bergpredigt noch nicht und hatte Matthäus aus der Schrift des Lukas dieſes Gebet noch nicht in die Bergpredigt eingetragen. Dieſer Eine iſt aber auch deshalb unſchuldig, weil er nie exiſtirt, nie den Herrn um ein Gebet erſucht hat und nur ein Geſchöpf des Pragmatismus iſt, da Lukas ſeiner bedurfte, um den Herrn zu Worte zu bringen und ihm Anlaß zu geben, daß er dieß Gebet mittheilen konnte.

So iſt es: der Anlaß, von dem Lukas ſpricht, iſt gemacht und ſehr unglücklich gemacht. Auf der Reiſe nach Jeruſalem (C. 10, 38.), als Jeſus irgendwo war und betete (C. 11, 1.) — das Beten Jeſu iſt aber nur bei Lukas dieſe ſtereotype Formel — da ſprach zu ihm, als er aufhörte, einer der Jünger: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes ſeine Jünger beten gelehrt hat. Wie gelehrt der Pragmatismus macht! Woher nur anders, als aus ſeinem Pragmatismus mag Lukas dieſe Nachricht von Johannes haben? Wenn ſie in dieſer Beziehung wirklich den Jüngern des Täufers hätten nachſtehen müſſen, ſollten die Apoſtel es ſo ſpät erſt gemerkt und empfunden haben, daß ihr Meiſter ihnen Etwas nicht gegeben habe, was Johannes den Sei-

nigen gab? Erst jetzt beim Aufbruche aus Galiläa sollten sie diesen Mangel, wenn er wirklich dagewesen wäre, gemerkt haben?

Schleiermacher freilich weiß uns zu beschwichtigen: früher, da sich Jesus in Galiläa befand und wenn er zu den „gewöhnlichen Gebetszeiten" das Gebet verrichtete (!), habe er sich immer „in zahlreicher Umgebung gefunden und die Jünger konnten nicht gleich, wenn er aufhörte, Gelegenheit nehmen, ihn um eine Formel zu bitten, die sie zugleich wohl (!) als einen kurzen Inbegriff seiner religiösen Ansichten, dann aber auch als etwas seiner Schule (!) Eigenthümliches und außer derselben Unbekanntes wünschen*)."

Lukas selbst aber berichtet doch oft genug, daß der Herr mit den Jüngern sich in der Einsamkeit befand, ja nach seinem Berichte betet Jesus in der Einsamkeit, in die er sich mit den Jüngern zurückgezogen hatte, so C. 6, 12. 9, 18. 28! Und immer, immerfort, wenn er mit den Jüngern im Lande umherzog oder selbst wenn er sich in Kapernaum befand, kann doch nicht die Menge ihn umlagert haben. Was endlich liest Schleiermacher in den Wunsch der Jünger hinein**)! Beten wollen sie lernen, aber sie verlangen nicht nach einem Symbol, das sie als Glieder einer Schule oder Kirche von andern Gemeinschaften unterscheiden solle.

Es war recht von Matthäus, daß er sich um den Anlaß, bei welchem nach Lukas das Gebet des Herrn entstanden seyn soll, nicht im Mindesten kümmerte, ihn ruhig fallen ließ und das Gebet in seine Bergpredigt einfügte. Er handelte vernünftiger als die Apologeten, welche dergleichen Züge des evangelischen Pragmatismus anders zu schätzen pflegen. Der Anlaß freilich, den Matthäus geschaffen hat, wenn er den Herrn das Gebet vortragen läßt, damit es die Jünger als Formel benutzen und der

*) a. a. O. p. 172.

**) und schreibt ihm Neander nach, wenn dieser sagt, p. 236. 237, Jesus habe „diese Gelegenheit — die Bitte der Jünger — dazu benutzt, in wenigen Worten in Form eines Gebets das Wesen des Christenthums kurz zusammenzufassen!" Wie Schleiermacher einfach auf die Frage des Jüngers zu verweisen ist, so Neander auf die Worte Jesu: „Wenn ihr betet, so sprechet!"

Gefahr des vielen Plapperns entgehen könnten, iſt auch nicht beſonders glücklich gebildet, wir können aber auch von dem Evangeliſten nicht verlangen, daß er kritiſche Unterſuchungen darüber anſtellte, ob es im Geiſte des Herrn gelegen habe, eine ſtehende Gebetsformel vorzuſchreiben, und ob es damals zu den Lebzeiten Jeſu, als das neue Princip noch keine Kirchengemeinſchaft gebildet hatte, an der Zeit geweſen wäre, poſitive Formeln irgend einer Art vorzuſchreiben. Genug, Matthäus findet in der Schrift des Lukas das Gebet als Formel empfohlen vor und als ſolche läßt er ſie Jeſum in der Bergpredigt vortragen.

Wenn es nun gewiß iſt, daß Jeſus dieſes Gebet nicht als ſtehende Formel den Jüngern vorgeſchrieben habe, ſo bleibt noch die Frage, ob er es ihnen überhaupt vorgeſchrieben hat. Was ſagen wir aber „vorgeſchrieben"? Dann wäre es immer noch eine gebotene Formel! Hat er es ihnen alſo mitgetheilt? Immer noch Formel! Hat er es öfter gebraucht und iſt es durch die Gewohnheit den Jüngern im Gedächtniß geblieben? Wieder alſo Formel! Wozu die Fragen, da es nicht im Geiſte Jeſu lag, Formeln zu fixiren, da Formeln als die poſitive Geſtaltung der Andacht erſt in der beſtehenden Gemeinde ſich bilden! In der Gemeinde hat ſich auch dieſes Gebet gebildet. In der Gemeinde, ſagen wir, denn wir können nicht beſtimmen, wie viel Antheil Lukas an der Ausarbeitung des Gebetes hat, das er zuerſt mittheilt. Marcus weiß von der ganzen Angelegenheit noch gar Nichts.

Aus den einfachen und allgemeinen Religions-Kategorieen, welche die Gemeinde als ihr Erbſtück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte, hat ſich dieß Gebet gebildet und nur die Eine Bitte: vergib uns unſere Schulden, wie auch wir vergeben unſern Schuldigern, iſt rein aus dem chriſtlichen Selbſtbewußtſeyn entſprungen. Wenn wir der Autorität einiger angeſehenen Handſchriften folgen müſſen, welche Matth. 6, 13 den Schluß des Gebets: denn dein iſt das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit Amen! nicht enthalten, ſo liegt darin der Beweis, daß ſich das Gebet allmählig in der Gemeinde bildete, derſelbe Beweis, der ſchon darin geſichert iſt, daß in der Dar-

ſtellung des Lukas die beiden Bitten: es geſchehe dein Wille wie im Himmel alſo auch auf Erden und: erlöſe uns von dem Böſen! noch fehlen und erſt von Matthäus hinzugefügt ſind.

Nach dem Schluſſe des Gebets ſpringt Matthäus plötzlich, aber ſo daß er den beſten Zuſammenhang zu geben meint, auf einen einzelnen Theil des Gebets zurück. Wenn es vorher heißt (V. 12.): vergib uns unſere Schulden, wie auch wir vergeben unſern Schuldigern, ſo fährt die Rede V. 14. 15 begründend fort: denn, wenn ihr den Menſchen ihre Fehler vergebt, ſo wird euch euer himmliſcher Vater auch vergeben. Das iſt ſchon unpaſſend, daß in dieſer Begründung die Pointe, die unmittelbar vorhergeht V. 13 und den Gedanken bereits in eine andere Richtung geführt hat, überſprungen wird, aber noch unangemeſſener wird uns dieß Verhältniß der Sätze erſcheinen müſſen, wenn wir ſehen, daß V. 12 die Gleichheit des Verhältniſſes — „wie auch wir" — der Grundgedanke war, während in der Begründung dieſes Gedankens V. 14. 15 das Verhalten der Menſchen zur Bedingung des gleichen Verhaltens von Seiten Gottes gemacht wird. Nur der Anklang, der im Worte „Vergebung" liegt, hat den Evangeliſten dazu bewogen, dieſen Spruch hier anzubringen. Er hat ihn der Schrift des Marcus entnommen (Marcus 11, 25. 26.).

Weiter — es iſt ſchon weit genug geſchehen — darf ſich Matthäus von ſeinem Thema, der Warnung vor der Heuchelei, nicht abbringen laſſen, er widerſteht ſogar dem Reize, den Spruch von der Gewalt des Gebets, der in der Schrift des Lukas nach der Gebets-Anweiſung folgt, beizufügen — ſpäter C. 7, 7 holt er das Verſäumte nach — er kehrt noch einmal zu dem Thema zurück (C. 5, 16—18.), um V. 19 die Rede plötzlich in ein neues Gebiet überſchweifen zu laſſen.

§ 22.

Die wahre Sorge.

Matth. 6, 19—34.

„Hier, ſagt Tholuck*), bricht der Zuſammenhang auf eine auffallende Weiſe ab.“ Als ob der Zuſammenhang bisher der beſte geweſen wäre! Die Sache iſt vielmehr ſo zu faſſen. Bisher hatte der Evangeliſt größere Abſchnitte gebildet, die er ohne alle Verbindung neben einander ſtellte, und ſo wie er bisher C. 5, 17. 6, 1 gearbeitet hat, thut er es auch hier: er denkt nicht daran, den folgenden Abſchnitt mit dem vorhergehenden zu verbinden. Zuſammenhang will er nur innerhalb der einzelnen Abſchnitte haben, da hat er immer Uebergangsartikeln — οὖν, γὰρ, δέ — gebraucht, wenn auch in dem Abſchnitte, von dem wir ſo eben kommen, der Zuſammenhang fehlte.

Auch jetzt will er einen in ſich zuſammenhängenden Abſchnitt geben, denn Schluß wie Anfang deſſelben beſchäftigen ſich mit dem Gedanken, daß die Sorge um irdiſche Dinge dem Gläubigen nicht zieme, aber hier widerfährt es ihm ſchon, daß er zweimal (V. 22. 24.) eine Uebergangspartikel auch bei dem beſten Willen nicht anbringen kann: er iſt gezwungen, zwei Sprüche ohne alle Verbindung einzuſchieben. Er fängt ſchon an zu ermatten, ſeine Kräfte verlaſſen ihn und er verzweifelt daran, den reichen Spruchſchatz, der ihm zu Gebote ſteht und den er durchaus für die Bergpredigt verwenden will, dieſen Schatz von Perlen auf Schnüre aufgereiht dem Leſer ſchenken zu können. Schon hier im vorliegenden Abſchnitt bildet er nicht mehr aus eigener Kraft ſo ſchöne Ganze, wie bisher, ohne alle weſentliche Veränderung nimmt er die Sprüche, wie er ſie in der Schrift des Lukas vorfindet, in ſeine Rede auf und nachher — um es ſogleich zu bemerken — C. 7, 1—20 verſucht er es nicht einmal, beſondre, in ihnen ſelbſt gleichartige Abſchnitte zu bilden, ſondern zählt er die Perlen ſeinem Leſer einzeln vor.

*) a. a. O. p. 452.

1. Die Sorge um himmlische und irdische Güter.

Matth. 6, 19—21. 25—34.

Die Ermahnung, daß man nach himmlischen nicht nach irdischen Schätzen trachten solle (C. 6, 19—21.), hat zwei Pointen, daß jene unvergänglich, diese vergänglich sind und das Herz da seyn wird, wo der Schatz ist. Beide Pointen können zwar auch in der Darstellung des Matthäus neben einander leicht ertragen werden, aber daß die letztere als Begründung zu dem ganzen Spruch hinzugefügt wird — denn wo euer Schatz ist — ist doch besser motivirt, wenn im Eingange — Luk. 12, 33. 34 — gesagt war: verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen. Da wissen wir, wozu die Erinnerung, daß das Herz am Schatze hängt, dienen soll: der Gläubige soll sich von Allem, was er Irdisches besitzt, losreißen.

Mit einem neuen Ansatze beginnt die Abmahnung von irdischen Sorgen C. 6, 25. „Darum sage ich euch, kümmert euch nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken sollt.“ Warum? Weil (V. 24.) Niemand zweien Herren, also auch nicht Gott und dem Mammon dienen kann. Von dem Dienst, der dem Mammon geleistet wird, ist aber im Folgenden nicht die Rede, sondern nur von der Sorge für die irdischen Bedürfnisse. Da werden die „Kleingläubigen“ daran erinnert, daß der himmlische Vater die Vögel des Himmels ernähre — warum also sie nicht, die doch viel mehr werth sind? — daß Niemand seiner Länge eine Elle zusetzen könne — weshalb soll man sich also um die Kleidung abhärmen? — daß das Leben mehr ist als die Speise, der Leib mehr als die Kleidung — d. h. wer das Größere geschenkt hat, wird auch das Geringere nicht versagen — daß die Lilien des Feldes sich nicht darum abmühen und doch zu ihrer Pracht aufwachsen, daß nur die Heiden um die irdischen Bedürfnisse sich abkümmern, der himmlische Vater aber weiß, daß die Seinigen Alles das bedürfen, was zur Leibesnahrung gehört: trachtet aber nur, heißt es am Schluß, nach dem Reiche Gottes und dessen Gerechtigkeit und das Alles wird euch als Zugabe zufallen.

Wo ist hier auch nur im Entferntesten an den Mammonsdienst gedacht? Hier so wenig, wie in der Ausführung desselben Gedankens in der Schrift des Lukas, die Matthäus abgeschrieben, aber an einen fremdartigen Spruch angeknüpft hat. Matthäus hat sogar den Uebergang, wie ihn Lukas bildet, wörtlich beibehalten: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, aber Lukas konnte diesen Uebergang mit Fug und Recht machen, da er nicht von einem Dienst, der dem Mammon dargebracht wird, gesprochen hat, sondern nur von der Thorheit des Menschen, der sich Schätze sammelt, um fröhlich essen und trinken zu können, und nicht für göttliche Dinge reich seyn will (Luk. 12, 16—31.). Da hat der Schluß der Rede: Trachtet am ersten nach dem Himmelreich, und der Eingang: Darum sage ich euch, sorget nicht für euer Leben! Sinn, Bedeutung und Zusammenhang.

Da ist der Schluß: trachtet aber nur nach dem Himmelreich*)! auch wirklicher Schluß, der von jedem einzelnen Gliede der vorhergehenden Entwicklung vorbereitet ist, also auch das Ganze zusammenfaßt und beherrscht. In der Schrift des Matthäus ist er nicht dieser Schluß, weil er, um nur das Eine zu erwähnen, auf den Gedanken von dem zweifachen Dienst keine Rücksicht nimmt, endlich aber auch deshalb, weil dieser Spruch nicht am Schlusse der Entwicklung steht, sondern ein neuer Grund folgt, weshalb man nicht — „für den morgenden Tag," das ist auch eine neue Bestimmung — sorgen solle; der morgende Tag nämlich wird für das Seine sorgen und es ist genug, daß jeder Tag seine Plage habe. Diese neue Pointe gerade hier anzufügen, bewog den Evangelisten vielleicht der Umstand, daß bei Lukas nach jenem Schlusse (C. 12, 32.) die Ermahnung folgt, die kleine Heerde solle sich nicht fürchten, denn es habe dem Vater gefallen, ihnen das Reich zu geben — vielleicht hielt es Matthäus für passender, an die Stelle dieser Ermahnung eine neue Pointe zu setzen, die allerdings sehr schlagend ist, aber weder in den Zusammenhang noch an den Schluß dieser Rede gehört.

*) Luk. 12, 31 πλὴν ζητεῖτε τ. β. τ. θ., bei Matthäus 6, 33 erklärend: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τ. β. τ. θ.

Wer die Sache menschlich und verständig betrachtet und die Rede Luk. 12, 22—31 mit diesem ihrem reichen Räsonnement, mit dieser schnellen Aufeinanderfolge der einzelnen Gründe und zugleich mit dieser saubern Ausmalung der Bilder so unbefangen, wie man es bei Fragen dieser Art seyn muß, liest und ihren künstlerischen Bau gehörig würdigt, wird es zugestehen müssen, daß sie freies, schriftstellerisches Product und Nichts weniger als eine Rede Jesu ist, die sich in dieser Form jahrelang im Gedächtniß erhalten habe. Die Sicherheit des christlichen Selbstbewußtseyns, welches im Besitz seines ewigen Schatzes sich geborgen und über die ängstliche Sorge für die irdischen Bedürfnisse erhoben weiß, hat diese Rede geschaffen. Auch die Parabel von dem reichen Manne, der seine Schätze zu sammeln gedachte und starb, ehe er sie in Ruhe genoß, ist schriftstellerische Arbeit und ihre Pointe, die ohnehin schon zum Sprüchwort geworden war 1 Kor. 15, 32, wörtlich aus der Schrift des Sirach (C. 11, 19.) entlehnt*).

Daß Lukas diesen ganzen Abschnitt frei gebildet habe, wird nicht einmal deshalb unwahrscheinlich, weil er ihn an einen Anlaß geknüpft hat, der sich zu einer andern Pointe zuspitzt: wir haben schon bemerkt, daß die plastische Kunst der evangelischen Geschichtschreibung nicht so weit reichte, daß sie im Ganzen und Großen einen vollendeten Zusammenhang hätte schaffen können. Vor der Warnung, nach irdischen Schätzen zu trachten, steht die Antwort Jesu, mit der er die Aufforderung eines Mannes aus dem Haufen, er solle zwischen ihm und seinem Bruder den Streit über die Theilung der Erbschaft schlichten, zurückwies. Mensch, antwortet Jesus, wer hat mich zum Richter oder Erbtheiler über euch gesetzt? (Luk. 12, 13. 14.) Es ist wahr, dieses Wort ist weder gegen die Habsucht noch überhaupt gegen weltliche Sorgen gerichtet, sondern der Ausdruck derselben Opposition gegen das

*) An diese Reminiscenz erinnert auch Weiße, bemerkt aber dabei (II, 150.), es sey „nicht wahrscheinlich, daß wir diese Parabel in ihrer ächten Gestalt besitzen.“ Wir haben sie vielmehr in der Gestalt, in der sie zuerst entstanden ist, wir haben sie aus der ersten Hand — aus der des Lukas.

poſitive Recht, die wir oben bereits kennen lernten. Nicht, daß er in die Entwicklung des Staatslebens überhaupt nur „nicht eingreifen will*),“ ſoll mit dieſer Antwort Jeſu geſagt ſeyn, ſondern daß das neue Princip ſchlechthin mit dieſem Forum des Rechts Nichts zu thun habe. Mag es alſo noch ſo gewiß ſeyn, daß Verſchiedenartiges hier zuſammengebracht iſt, ſo müſſen wir nichtsdeſtoweniger noch weiter gehen und behaupten, es ſey damit nicht einmal ſo viel ausgemacht, daß Lukas an der Darſtellung jener Colliſion, welche zur folgenden Rede über die wahren Sorgen der Anlaß geworden ſeyn ſoll, gar keinen ſchriftſtelleriſchen Antheil gehabt. Denn erſtlich iſt es doch unwahrſcheinlich genug, daß jemals — wir wollen nicht ſagen, bei dieſer Gelegenheit, wo ihn Myriaden von fremden Leuten umdrängten — von einem fremden Menſchen dem Herrn der Antrag gemacht ſey, er ſolle einen Erbſtreit zwiſchen ihm und ſeinem Bruder ſchlichten. Wahrſcheinlicher iſt es, daß derſelbe Gedanke, dieſelbe Reaction gegen das poſitive Recht, welche die Ermahnung an die Gläubigen, ſie ſollten ihre Streitigkeiten freundſchaftlich unter einander ſchlichten (Luk. 12, 57.), hervorbrachte, auch jene Colliſion geſchaffen hat, um es in einer andern Wendung auszudrücken, daß das chriſtliche Princip auf die Entſcheidungen des poſitiven Rechts ſich nicht einlaſſen könne. Der Gedanke war dem Evangeliſten von der Gemeinde her gegeben und geläufig: warum ſollte er ihn nicht in verſchiednen Formen darſtellen? Und wenn er ihn dießmal (C. 12, 13—15.) benutzte, um für die Rede über die irdiſchen Sorgen einen Anlaß zu bilden, was beweiſt das Anderes, als daß er dießmal mit ſeinem Pragmatismus nicht glücklicher war, als ſonſt?

2. Der Gottesdienſt und Mammonsdienſt.

Matth. 6, 24.

Daß der Gedanke, man könne nicht zweien Herren, alſo auch nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen, obwohl die Verbindung — *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* — eine ſehr enge ſeyn

*) Weiße, a. a. O.

soll, mit der folgenden Ermahnung, man solle nicht für das Leben sorgen, nicht so eng zusammenhängt, wie die Uebergangsformel behauptet, daß vielmehr diese Formel in einem ganz andern Zusammenhange zu Hause ist, haben wir schon bemerkt.

Am Schluß der Parabel vom reichen Manne und vor dem Verbot der irdischen Sorgen liest Matthäus in der Schrift des Lukas (C. 12, 21.) die Bemerkung: „so geht es dem, der für sich Schätze sammelt und nicht in Gott reich ist." Dieser Gegensatz, dieser Anklang, der in den Worten Schatz und Reichthum liegt, erinnert den Evangelisten an eine andere Form dieses Gegensatzes, wo auch vom Reichthum die Rede ist, und er schreibt nun, ohne sich weiter zu bedenken, den Spruch ab, den er weiter unten in der Schrift des Lukas (16, 13.) gelesen hat, einen Spruch, der auch hier nur des äußerlichen Zusammenhanges wegen, weil in der Parabel vom ungerechten Haushalter (C. 16, 9.) und nachher im Spruch von der Treue und deren Bewährung im Kleinen (V. 10—12.) vom Mammon die Rede war, seine Stelle gefunden hat. —

Wie gern Matthäus auch dem entferntesten Anklang folgt, von Einem Worte sich in die unerwartetste Richtung ziehen läßt und wie genau er die Schrift des Lukas kennt, hat er uns an dieser Stelle seiner Bergpredigt an einem Beispiel bewiesen, welches stark genug ist, um das ganze Gebäude der Apologetik einzureißen. Wie tief und fest muß also die Grundlage dieses Baues seyn?

3. Das innere Licht.

Matth. 6, 22. 23.

Nach der Ermahnung, nicht nach irdischen, sondern nach den unvergänglichen himmlischen Schätzen müsse man trachten (V. 19—21.), denn wo der Schatz ist, sey auch das Herz, folgt der Spruch, daß der Gläubige das innere Licht immer unterhalten müsse, wenn er nicht von tiefer Finsterniß umgeben seyn wolle. Dieß innere Licht sey dem geistigen Leben eben so wichtig und unentbehrlich wie dem Leibe seine Leuchte — das Auge.

Wenn es nicht einmal der Evangeliſt gewagt hat, dieſen Satz durch Uebergangspartikeln mit dem vorhergehenden und folgenden zu verbinden, ſo meint der Apologet, den Zuſammenhang auf das Beſte herſtellen und entwickeln zu können? „Die Richtung auf irdiſches Gut, ſagt Tholuck, macht, daß das Gemüth ſich nur mit dem Irdiſchen beſchäftigt.“ — Welche Tautologie! — „Iſt aber das Auge des Gemüths irdiſch, wie wird der ganze Menſch ſich in Finſterniß befinden*)!“ Allein das Gemüth, nämlich das Herz, von dem vorher die Rede war, iſt ſchon das Allgemeine des Menſchen oder der ganze Menſch. Hingegen „das Licht in dir“ iſt ein letzter, aber höchſter Punct im Menſchen, von welchem zuletzt alle Entſcheidung und Selbſtbeſtimmung ausgeht, der alſo auch als dieſer Quell und als die letzte Zuflucht der Wahrheit mit der größten Sorgfalt in ſeiner Reinheit erhalten werden muß.

Und wie ſoll dieſer Spruch mit dem folgenden von dem zwiefachen Herrendienſt in Zuſammenhang ſtehen? „Die Geſundheit des innern Auges, antwortet Tholuck**), beſtand darin, das wahre, höchſte Gut als das alleinige zu erkennen, dieſem muß alſo alles Andere untergeordnet werden.“ Mit einem „alſo“ dieſer Art könnte man das Entlegenſte in Verbindung bringen. Der Spruch vom [illegible] Auge handelt rein und allein vom innern Verhältniß des Geiſtes zu ſich ſelbſt; im Spruch vom Herrendienſt handelt es ſich von der Theilung des Geiſtes zwiſchen entgegengeſetzten Intereſſen.

In der Schrift des Lukas lieſt Matthäus nach dem Spruche von dem unvergänglichen Schatz die Ermahnung (Luk. 12, 35. 36.): „eure Hüften ſeyen umgürtet und eure Leuchten (λύχνοι) brennend und ſeyd den Leuten gleich, welche ihren Herrn bei ſeiner Rückkehr von der Hochzeit erwarten.“ Dieſen Spruch ſchreibt Matthäus nicht ab — er verarbeitet ihn ſpäter zu einer Parabel — aber das Wort „Leuchte“ erinnert ihn an einen andern Spruch von der Leuchte des Leibes und Geiſtes, den er bei Lu-

*) a. a. O. p. 458.
**) p. 462.

kas (11, 34—36.) lieſt und der hier auch nur durch einen äußerlichen Anklang — Niemand ſtellt die Leuchte unter den Scheffel V. 33 — ſeine Stelle gefunden hat. Matthäus ſchreibt ihn ab und nur die unklare und verwirrte Tautologie des Schlußſatzes (V. 36.) läßt er aus. So kam dieſer Spruch hieher.

---

§ 23.

Unverbundene Sprüche.

Matth. 7, 1—20.

1. Das Richten.

C. 7, 1. 2.

Matthäus kehrt plötzlich zu der Rede des Lukas, die er zur Bergpredigt gemacht hat, zurück. „Richtet nicht, läßt er den Herrn ſagen, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden und mit welchem Maaß ihr meſſet, wird euch gemeſſen werden.“

In ſeinem Urtheil über Andere gibt der Menſch den Maaßſtab für ihn ſelbſt an die Hand.

Matthäus hat einen Spruch, den er in der Rede des Herrn bei Lukas findet, vereinfacht und ſehr glücklich zu dem allgemeinen Ausdruck gebracht, in welchem ſeine Bedeutung unendlich gewinnt. Wenn es nämlich bei Lukas (C. 6, 37.) heißt: „Richtet nicht, ſo werdet ihr auch nicht gerichtet; verdammet nicht, ſo werdet ihr auch nicht verdammt; vergebet, ſo wird euch vergeben“: ſo iſt in dieſer Faſſung der Gedanke ſogleich auf beſtimmte Richtungen beſchränkt und die volle Allgemeinheit der Wechſelwirkung kann ſich nicht geltend machen. Matthäus läßt das Beſtimmte, welches in der Reflexion auf das Verdammen und Vergeben liegt, aus und ſetzt dafür, indem er die Conſtruction im folgenden Spruch des Lukas: „mit welchem Maaß ihr meſſet u. ſ. w. (V. 38.)“ nachahmt, den allgemeinen Ausdruck, in welchem alle Beziehungen dieſer Idee enthalten ſind. „Mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden“ d. h. euer Ur-

theil über Andere iſt an ſich und in jedem Falle das Urtheil über euch ſelbſt. Je nachdem ihr in Andern das Schwache, oder nur Schlechtes und nicht das Gute aufzufinden wißt, gebt ihr es ſelbſt zu erkennen, wie weit das Gute für euch perſönlich Kraft hat.

„Mit welchem Maaß ihr meſſet, wird euch gemeſſen werden" (Matth. 7, 2.) iſt der abſtracte Ausdruck deſſelben Gedankens und von Matthäus mit vollem Rechte unmittelbar mit dem Spruch vom Richten verbunden. Lukas ſchließt mit dieſem Satze gleichfalls den Spruch vom Richten, aber die ſchon vorher (V. 37.) eingeleitete Ausführung deſſelben zieht er V. 38 noch ſo weit ins Einzelne, daß der Schlußſatz: „mit welchem Maaß ihr meſſet" nur mit Mühe zu dem Thema: „richtet nicht" zurückgebracht werden kann. „Gebet, heißt es, und euch wird gegeben werden: ein gut, gedrückt, gerüttelt und überflüſſiges Maaß wird man in euern Schooß geben; denn eben mit dem Maaß, mit dem ihr meſſet, wird man euch wieder meſſen." Was heißt hier „gebet"? Es kann in der That nicht mit Gewißheit geſagt werden, ob es noch zu dem Thema gehöre und etwa zur Anerkennung, die man Andern zu ſchenken habe, ermahnen ſoll. Der Ausdruck wäre in dieſem Zuſammenhange immer nicht beſonders paſſend und wenn wir uns mit gequälten Deutungen nicht plagen wollen, müſſen wir am Ende dem Eindruck der Worte ſo weit nachgeben, daß wir es zugeſtehen, es ſey in ihnen der Gedanke von der Wiedervergeltung ausgeſprochen, welcher der Wohlthätige gewärtig ſeyn könne. D. h. wir müſſen dann zugeſtehen, daß Lukas in dieſen Zuſammenhang einen fremdartigen Gedanken hineingebracht hat.

Aber nicht nur das: er hat auch einen Spruch, den er von Marcus entlehnt hat, weſentlich verändert und ihm eine neue Stellung gegeben. Daß er es überhaupt gethan hat, dürfen wir ihm in dieſem Falle nicht zum Vorwurf machen, aber wohl hat er es darin verſehen, daß er es nicht geſchickter gethan und die Stichworte, die er aus der Schrift des Marcus genommen hat, nicht ſchärfer hat hervortreten laſſen. Marcus, in deſſen Werke wir zuerſt dieſes Sprüchwort finden, hat es nicht richtig geſtellt. Nach der Deutung der Parabel vom Säemann (Marc. 4, 24.

25.) sagt Jesus zu den Jüngern: sehet zu, was ihr höret; mit welchem Maaß ihr messet, wird man euch wieder messen und wird man euch zugeben. Aber wie kann sich dieser Spruch auf das Verständniß und die Aufnahme der Wahrheit beziehen? Der folgende Spruch (V. 25.): wer da hat, dem wird gegeben, und wer da nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden, steht hier, wo von dem theoretischen Interesse an der Wahrheit die Rede ist, an seinem Platze, unmöglich aber der Spruch vom Maaße. Wilke sagt zwar*): „gewiß haben diese Worte — (mit welchem Maaße) — nur dann Bedeutung, wenn sie als Ermahnung gefaßt werden, über den Sinn der paraboli-schen Vorträge nachzudenken, weil hier ein Gewinn für den, der da hat, wirklich stattfindet." Allerdings, für den, „der da hat." Aber „mit welchem Maaß ihr messet," was hat das mit dem Verständniß einer dargebotenen Wahrheit zu thun? Das ist gewiß, dem Evangelisten schien das Sprüchwort vom Maaße hier an seinem passenden Ort zu stehen, aber in gleichem Grade ist es gewiß, daß er es sehr zur Unzeit angebracht hat, da es sich einzig und allein auf das sittliche Verhältniß zu Andern und auf die Beurtheilung derselben bezieht. Dem Marcus ist hier dasselbe begegnet, was ihm nur nicht so oft wie seinen Nachfolgern be-gegnen konnte, weil er nicht so viele Redestoffe wie diese zusam-menhäuft: er hat sich durch einen äußerlichen Anklang, den des Wechselverhältnisses, der im Spruch: wer da hat, dem wird ge-geben, enthalten ist, verleiten lassen, den Spruch vom Maaß hier einzufügen. Lukas hat dem Spruche schon seine richtige Stel-lung gegeben, wenn er ihn mit der Rede über das Richten An-derer in Zusammenhang gebracht hat, nur ist es ihm noch nicht gelungen, den Zusammenhang rein durchzuführen. — Indem er den Gedanken vom wechselseitigen Geben und Empfangen so aus-führlich ausgearbeitet hat, ist der Schein entstanden, als spreche er zugleich vom Geben und Mittheilen im Sinne der Wohlthä-tigkeit. Erst Matthäus hat das Element, das in der Schrift des Marcus vom Zufall seinen Ort erhalten und in der

*) a. a. O. p. 379.

Schrift des Lukas durch die innere Kraft der Wahlverwandtſchaft ſeinen natürlichen Zuſammenhang gefunden hatte, mit dem Redeſtoffe, dem es eigentlich angehört, zu einem organiſchen Ganzen vereinigt. Er hätte alſo wieder einen Beweis geliefert, daß ihn Wilke mit Unrecht anklagte, wenn dieſer behauptete, wir fänden bei ihm „bloße Textentſtellungen und Verſetzungen der Redebeſtandtheile aus ihrer urſprünglichen Lage“ *). Nicht nur geiſtreiche Combinationen und Ausführungen finden wir bei ihm, ſondern oft iſt es auch geſchehen, daß Sprüche, nachdem ſie ziemlich tumultuariſch und in ſtörenden Umgebungen die Schriften des Marcus und Lukas durchwandert hatten, erſt bei ihm einen ordentlichen Zuſammenhang fanden und zwar durch ihn in ihre ideale Heimath eingeführt wurden.

Wir ſagen: „durch ihn“ und „in ihre ideale Heimath!“ dem Apologeten nämlich und dem Kritiker, ſoweit er noch in die materiellen Intereſſen der Apologetik verwickelt iſt, muß es keine geringe Schwierigkeit machen, wenn er erklären ſoll, woher es kommt, daß dieſelben Sprüche in den verſchiedenen Evangelien von Jeſus nicht nur bei verſchiedenen Gelegenheiten, ſondern auch in weſentlich anderem Sinne vorgetragen werden. Daß es aber ſo ſey, ſagt Fritzſche, darüber habe man ſich keineswegs zu verwundern, da es in der Natur ſolcher ſprüchwörtlicher Sentenzen liege, daß ſie je nach dem Anlaß bald in dieſem Sinne, bald in jenem gebraucht werden könnten **). Matthäus müßte alſo, wenn er denſelben Spruch zweimal bei verſchiedenen Gelegenheiten beibringt, gewußt haben, daß ihn Jeſus zweimal und gerade bei dieſen Gelegenheiten vorgetragen habe; oder wenn jeder Evangeliſt denſelben Spruch nur Einmal, aber jeder auf einen andern Anlaß entſtehen läßt, ſo hätte jeder von ihnen nur Einen von dieſen Anläſſen als die Heimath des Spruches gekannt. So ſieht die Sache auch Tholuck an. „Mit welchem

*) a. a. O. p. 691.

**) Fritzſche zu Marc. 4, 21—25: minime mirum est, cum ejusdem proverbiales locutiones pro re nata modo in hunc, modo in illum intellectum ferantur.

Recht hat die Evangelienkritik der neuesten Zeit, fragt er, so überaus hartnäckig zuzugeben sich geweigert, daß Christus in einzelnen Aussprüchen, ja selbst in kleineren Vorträgen sich wiederholt haben könnte*)?"

Folgten wir noch der Traditions-Hypothese, so würden wir antworten: der Gesammtstoff der evangelischen Geschichtschreibung ist nicht das Leben Jesu in seiner empirischen Ausbreitung, sondern in seiner idealen Zusammenziehung in der Erinnerung. Hier ist Kürze und Vereinfachung das erste Gesetz und alles Wesentliche ist nur Einmal da, aber in der Erinnerung kann es sich anders stellen und demnach auch einen verschiedenen Sinn bekommen.

Wir folgen aber nicht mehr dieser Hypothese und bedürfen ihrer immer noch mysteriösen Erklärungsversuche nicht mehr, wenn sich mit jedem Schritt, den die Kritik weiter vorwärts thut, das Geheimniß des schriftstellerischen Ursprungs der Evangelien immer mehr verräth. Die beiden letzten Synoptiker, besonders aber Matthäus, führen einen Spruch bei verschiedenen Gelegenheiten auf, wenn sie ihn das Einemal aus der Schrift ihres Vorgängers anticipirt haben und ihn nachher, wenn sie an seine ursprüngliche Stelle kommen, mit dieser wieder abschreiben. Sie haben den Spruch nur Einmal, aber bei verschiedenen Anlässen, wenn sie ihn nach seiner Vorausnahme mit seiner Umgebung nicht wieder abschreiben. Das Letztere ist dießmal geschehen, sowohl Lukas als Matthäus lassen den Spruch vom Maaße aus, wenn sie die Rede geben, welche Jesus an die Jünger hielt, als sie ihn um die Deutung der Parabel vom Säemann gebeten hatten.

2. Das Splitterrichten.

Matth. 7, 4. 5.

Der Gedanke nimmt zwar eine wesentlich verschiedene Richtung, wenn vorher vom Richten die Rede war, mit welchem man den Maaßstab für sich selbst aufstelle, und nun das Splitterrichten des Heuchlers charakterisirt wird, Matthäus ist aber doch wenigstens um den äußerlichen Zusammenhang, der im Gedanken

*) a. a. O. p. 16. Ebenso Paulus, I. 585.

des Richtens gegeben iſt, bemüht geweſen, wenn er beide Sprüche unmittelbar nebeneinander geſtellt und die Sprüche, welche ſie in der Schrift des Lukas (C. 6, 39—42.) trennen und auseinanderhalten, ausgelaſſen und für eine ſpätere Benutzung aufgehoben hat.

Er hat ſie, wie wir ſehen werden, ſpäterhin recht angemeſſen benutzt: hier aber in der Rede bei Lukas haben ſie weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem folgenden Spruch vom Splitterrichten irgendwie Zuſammenhang. Lukas ermüdet jetzt, wie Matthäus zu ſeiner Zeit auch ermüdete, und hat nicht mehr die Kraft, welche zur Schöpfung eines zuſammenhängenden Ganzen erfordert wird. Er fühlt es ſelbſt, daß es ihm nicht mehr gelingen will, die Hauptidee ſeiner Rede feſtzuhalten und aus ihr die einzelnen Sprüche hervorgehen zu laſſen: er macht ſogar einen neuen Abſatz mit den Worten V. 39: „er ſprach aber zu ihnen eine Parabel" und läßt nun den Spruch folgen: kann ein Blinder einen Blinden führen? Werden nicht Beide in die Grube fallen? Allenfalls könnte man dieſen Spruch mit dem folgenden vom Splitterrichten noch in eine entfernte Berührung bringen*), obwohl dieſe ſehr entfernt bleiben müßte, da in dem letzteren Spruche Nichts dazu bewegen kann, daß man auf das Schickſal des geringeren Sünders, über deſſen Splitter gerichtet wird, reflectiren ſollte. Nein, es iſt gar keine Berührung möglich, ſo wenig als der Spruch V. 40: „der Schüler iſt nicht über ſeinem Meiſter, ſondern jeder wird unterrichtet ſeyn wie ſein Meiſter" mit dem Spruch vom blinden Führer und vom Splitterrichter (V. 41. 42.) in irgend einer Berührung ſteht. Wenn bemerkt wird, der Schüler iſt nicht über ſeinem Meiſter, ſo ſoll ja nur jener zur

*) Schneckenburger, Beiträge p. 18, ſagt ſogar: „was Lukas von V. 39 an gibt, ſteht in ſo gutem innern Zuſammenhang, daß wir es wohl für urſprünglich (!) zuſammengehörig halten dürfen." Wäre es auch noch ſo zuſammengehörig — wir werden aber ſehen, daß es Nichts weniger als das iſt — ſo folgt daraus noch lange nicht, daß es urſprünglich u. ſ. w. Es hätte erſt eine ganz neue Art von menſchlichem oder unmenſchlichem Gedächtniß erfunden werden müſſen, wenn Sprüche dieſer Art und von ſolchem Zuſammenhange in der Erinnerung ſich hätten erhalten ſollen.

ſchuldigen Beſcheidenheit ermahnt werden. Was ſoll aber dieſe Ermahnung hier?

Und was ſoll nach dem Spruch vom Splitterrichten, welcher die Fehler des Heuchlers nur im Verhältniß zu den geringeren Fehlern des Bruders betrachtet, die Begründung, die im folgenden Spruch (V. 43.) gegeben wird: „denn es iſt kein guter Baum, der ſchlechte Früchte bringt und kein ſchlechter, der gute bringt?“ Was ſoll hier ein Spruch, der eine ganz andere Dialektik enthält? Entweder kann er zu Allem und Jedem als Begründung in Verhältniß geſetzt werden oder er durfte hier nicht als ſolche ſtehen.

Matthäus nimmt erſt nachher dieſen Spruch auf, um ihn in ſeine Bergrede zu verarbeiten; zuvor gibt er nach dem Tadel des Splitterrichtens die Ermahnung, die wahrſcheinlich als eine urſprüngliche Norm für die Apoſtel bekannt war, daß das Heilige und die Perlen der Wahrheit vor dem gefühlloſen Gegenſatz nicht vergeudet werden ſollen (V. 6.), und ſodann ſpringt er zu dem Orte in der Schrift des Lukas zurück, dem er ſchon das Gebet des Herrn entlehnt hatte.

3. Die Gebetserhörung.

Matth. 7, 7—11.

Das Gebet wird erhört, wird gewiß erhört: denn ſchweigt die Selbſtſucht, die ſich ſonſt überall in den menſchlichen Verhältniſſen durchſetzen will, in der Familie und im Verhältniß des Vaters zu ſeinen Kindern: um wie viel mehr wird der himmliſche Vater ſeinen Kindern Gutes geben, wenn ſie ihn darum bitten?

Nachdem der Herr ſeine Jünger beten gelehrt hatte, berichtet Lukas weiter, habe er ihnen in einer Parabel (C. 11, 5—8.) die Gewalt des eindringlichen und unermüdeten Bittens beſchrieben und dann (V. 9—13.) in eigentlichen Worten*) — denſel-

*) κἀγὼ ὑμῖν λέγω.

ben, die wir bei Matthäus leſen — die Gewißheit der Gebetserhörung verbürgt.

Schleiermacher weiß natürlich*), daß dieſe Rede „ihrem Hauptinhalt nach auf das Gebet des Herrn in Beziehung" ſtehe. So ſchien es allerdings dem Evangeliſten, aber es iſt nicht ſo: nur weil vom Gebet die Rede iſt, glaubt er ſich dazu berechtigt, dieſen Spruch von der Gebetserhörung hier anzubringen und auszuführen. Allein vorher handelte es ſich nicht darum, daß man überhaupt, daß man beſtändig und beharrlich beten müſſe, ſondern in welcher Formel.

Iſt auch der Zuſammenhang nicht der beſte, ſo folgt daraus noch nicht, daß Lukas an der Parabel und an der dazu gehörigen Ausführung des Gedankens von der Gewißheit der Gebetserhörung keinen ſchriftſtelleriſchen Antheil habe. Seine Hand können wir vielmehr noch in der Arbeit entdecken. Am Schluß (V. 13.) heißt es, wenn ihr, die ihr böſe ſeyd, euern Kindern dennoch gute Gaben zu geben wiſſet, wie viel mehr wird der himmliſche Vater denen, die ihn bitten, den heiligen Geiſt geben? Dieſe Erwähnung des heiligen Geiſtes, noch dazu ſo, daß ſie die Spitze des Ganzen bildet, iſt durchaus nicht vorbereitet. Lukas konnte die Elemente und Gedanken, die ſich ihm beim Schreiben unwillkührlich darboten, noch nicht beherrſchen: Matthäus hat mit richtigem Tacte geändert und ſtatt des „heiligen Geiſtes" überhaupt nur „Gutes" — ἀγαθά — geſetzt.

Einem Evangelium, welches den Herrn ſo oft beten läßt, ſteht es wohl an, wenn es auch die Gläubigen öfter zum Beten ermahnt. So benutzt es das Gefüge, den Verlauf und die Pointe der Parabel, die ſchon C. 11, 5 mitgetheilt war, noch einmal — nur die Perſonen werden verändert — um die Nothwendigkeit des beſtändigen und unermüdlichen Gebets von neuem einzuprägen. Daß dieſe Nothwendigkeit empfohlen werden ſolle, wird in der Einleitung zu dieſer Parabel von der Wittwe, die durch ihr läſtiges Bitten den harten und unwillfährigen Richter bewog, ihr Recht zu verſchaffen, ausdrücklich bemerkt C. 18, 1—5. Auf

*) a. a. O. p. 173. 174.

einmal aber wird in der Schlußanwendung der Parabel dem Gedanken eine besondere Richtung gegeben und daran erinnert, daß Gott, der doch nicht hart wie jener Richter sondern langmüthig ist, noch viel eher seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, Recht verschaffen werde. Ich sage euch, setzt Jesus bekräftigend hinzu, er wird ihr Recht in Kurzem — ἐν τάχει — durchsetzen (V. 6—8.). Wird aber des Menschen Sohn, wenn er kommt, solchen Glauben auf Erden finden? wird noch am Schluß gefragt, indem die Rede wieder eine neue Richtung einschlägt; denn so eben war ja Alles erschöpft, wenn vom Gebet gesagt war, daß es von Gott die Beschleunigung des Gerichts auswirken könne. Wozu also die andere Bemerkung, des Menschen Sohn würde sich freuen, wenn er solchen Glauben auf der Erde finden werde? Wozu? Der Evangelist will angeben, daß den Auserwählten ihr Recht werden würde, wenn des Menschen Sohn kommt.

Von der Paruste des Menschensohnes war unmittelbar vorher C. 17, 20—37 sehr ausführlich die Rede und zu diesem Abschnitt soll die Parabel, die erst mit einer allgemeinen Ermahnung eingeleitet wurde, durch die Schlußbemerkung als paränetischer Anhang hinzugefügt werden. Aber wie war das möglich, da vorher Nichts davon gesagt war, daß die Paruste des Menschensohnes beschleunigt werden könne, also auch Nichts darüber angedeutet seyn konnte, daß gerade eifriges Gebet diese beschleunigende Kraft haben würde? Der Evangelist hat also den Zusammenhang nicht streng ausgearbeitet, ja wir finden erst Zusammenhang, wenn wir die Schrift des Marcus aufschlagen und hier in der Rede über die Paruste (C. 13, 20.) lesen, daß Gott um der Auserwählten willen die Tage der Noth, welche der Ankunft des Menschensohnes vorangehen, abkürzen würde. Dieser Bemerkung erinnerte sich Lukas, als er C. 17 von der Paruste sprach, er nimmt sie auf und indem er schließt, daß das Gebet der Auserwählten der Grund seyn würde, weshalb Gott jene Tage abkürzen und den Gerichtstag bald — ἐν τάχει — herbeiführen werde, leitet er diese Bemerkung durch die Parabel

ein, die er ihrem weſentlichen Inhalte nach ſchon vorher in einem andern Zuſammenhange ausgearbeitet hatte.

Später, wenn er die Rede von der Paruſie an dem Orte, wo ſie Marcus mittheilt, aus deſſen Schrift aufnimmt, erinnert er ſich, daß er den Gedanken von der Beſchleunigung des Gerichtstages vorausgenommen habe und er läßt ihn hier aus.

4. Das Geſetz und die Propheten.

Matth. 7, 12.

Alles daher, heißt es ſogleich nach dem Spruche von der Gebetserhörung, was ihr wollt, daß euch die Leute thun ſollen, thut ihr auch ihnen. Denn das iſt das Geſetz und die Propheten.

Warum aber „daher" — οὖν —? Damit iſt Nichts geſagt, wenn Tholuck bemerkt, „unmittelbar vorher ſeyen noch einige Redeglieder in der Relation des Evangeliſten ausgefallen"*). Das käme auf die ſinnloſe Behauptung hinaus — oder vielmehr iſt ſie ſelbſt — der Evangeliſt habe ſich ſpäter erinnert, daß Jeſus dieſen Spruch ſehr eng durch „alſo" mit einem vorhergehenden Spruch verbunden habe, aber vergeſſen, welches dieſer frühere Spruch war. Welche fürchterlich genaue und doch wieder ſo oberflächliche und fahrläſſige Inſpiration!

Fritzſche meint, der Spruch knüpfe an die Bemerkung an, daß im Familienverhältniß Liebe herrſche, eine Liebe, die man auch auf das Verhältniß zum Nächſten ausdehnen ſolle**). Allein, daß der menſchliche Vater dem Sohne Gutes erweiſe, war nur die bildliche Prämiſſe des Schluſſes, um wie viel mehr der himmliſche Vater den Seinigen ihre Bitten erfüllen werde, und hatte als dieſe Prämiſſe ſeinen ganzen Zweck erfüllt. Sollte an das Vorhergehende etwas Neues angeknüpft werden, ſo mußte es mit dem Hauptgedanken, mit dem Gedanken der Gewißheit der Gebetserhörung, nicht mit einem Bilde, welches nur der Erklärung dieſes Gedankens diente, verbunden werden.

*) a. a. O. p. 499.

**) zum Matth. p. 292.

Nicht zu erwähnen, daß das Bild des väterlichen Verhältnisses eine wesentlich andere Bewegung hat als der Spruch vom Verhältniß zum Nächsten.

So müßten wir am Ende mit Calvin sagen, die Verbindungspartikel sey überflüssig und der Spruch sey abgesondert für sich zu lesen*): so ist es in der That, aber der Evangelist sah die Sache anders an; er meinte den Spruch, den er oben aus der Schrift des Lukas noch nicht aufnahm, hier im besten Zusammenhange anzubringen, hier, wo es uns unmöglich ist, für ihn eine Art von Zusammenhang zu entdecken.

5. Die enge Pforte.

Matth. 7, 13. 14.

Als Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen war und Städte und Flecken lehrend durchzog, fragte ihn Jemand: Herr, meinst du, daß nur Wenige selig werden? (Luk. 13, 22—24.)

Was für eine neugierige Frage! Was für eine Frage, welche die Antwort schon vorausnimmt, ja eigentlich nichts Anderes als das Thema ist, das in der Antwort Jesu nur bildlich etwas weiter ausgeführt wird, wenn es heißt: „Ringet darnach durch die enge Pforte einzugehen; denn Viele werden, das sage ich euch, einzugehen trachten und es nicht vermögen."

Fragen von solcher Art, welche das Thema der Antwort enthalten, sind Nichts als Schöpfungen des Pragmatismus und es ist nur zu billigen, daß Matthäus den Spruch von einem so gemachten Anlaß abgesondert und den Inhalt der Frage in denselben verarbeitet hat**). Die enge Pforte, weil er die Frage ausläßt, bezeichnet er als die Pforte, die zum Leben führt, den Weg zu ihr nennt er, da er einmal im freien Ausarbeiten des Thema begriffen ist, einen engen und Wenige, sagt er, finden sie (αὐτήν)

*) οὖν: supervacua est illatio, quemadmodum saepe (!) in concisis sententiis particulae istae abundant. Dixi autem supra, non unam Christi concionem referri a Matthaeo: sed ex variis sermonibus summam doctrinae ejus contexi. Seorsim ergo legenda est haec sententia.

**) ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν C. 7, 14.

— man weiß nicht gerade, ob den Weg oder die Pforte; eigentlich hätte er Beides zuſammenfaſſen müſſen, aber er denkt nur an die Pforte, von der er bei Lukas lieſt und die ihn vorzugsweiſe beſchäftigt: eine Verwirrung, welche beweiſt, daß er von einem Text beherrſcht iſt, der nur von der Pforte ſpricht. Endlich bildet er aus freier Hand das Gegenſtück zur Pforte des Heils, wenn er ihr die weite Pforte und den breiten Weg, der zum Verderben führt, entgegenſtellt: wieder nicht ohne einige Verwirrung, indem er zu Beidem, dem Weg und der Pforte hinzuſetzt, daß Viele durch dieſelbe (δι' αὐτῆς) hindurchgehen, alſo auch hier wieder nur die Pforte im Auge hat und den Weg in der Conſtruction des Satzes vergißt*).

Schleiermacher unterläßt es nicht zu bemerken, Jeſus „habe ſich bei anderer Gelegenheit deſſelben Bildes etwas anders gewendet bedient“**). Wenn es aber erſtens höchſt wahrſcheinlich iſt, daß Lukas ein Bild, das in der Gemeinde entſtanden und geläufig geworden war, zu einem Spruch Jeſu umgewandelt hatte, ſo iſt es abſolut gewiß, daß es allein Matthäus iſt, welcher dieſen bildlichen Spruch weit ausgearbeitet hat. Der Beweis liegt in der ſo eben nachgewieſenen Verwirrung und in der Uebereinſtimmung des Eingangs und der Conſtruction des Spruchs***).

6. Die falſchen Propheten.

Matth. 7, 15—20.

Die Gewohnheit, auch die des Buchſtabens iſt eine ganz beſondere Macht. Wenn wir an Lehrer denken, deren Ausſprü-

*) Die Erklärung de Wette's 1, 1, 79 „δι' αὐτῆς] scil. ὁδοῦ, nicht πύλης, vergl. 8, 14,“ iſt geradezu falſch zu nennen, und was die Verweiſung auf C. 8, 14, wo von einem Eingehen εἰς τὴν οἰκίαν, vom Eintritt in ein Haus, aber nicht vom Durchgang durch ein Thor die Rede iſt, bedeuten oder helfen ſoll, geſtehen wir, nicht begreifen zu können. Nur ſo viel ſehen wir, daß es unnütze Quälerei iſt.

**) p. 194.

***) Lukas: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι — — καί. Matthäus: εἰσέλθετε δ. τ. στ. π. ὅτι — — καί.

chen wir nicht sogleich trauen, oder denen wir entschieden unsern Glauben versagen, so ist der letzte Satz, mit dem wir uns beruhigen oder den wir in der Polemik als letzte Instanz gebrauchen, der Spruch: aus ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Wir erfahren es sogar oft genug, wie diese Instanz sehr zur Unzeit angegangen wird, wenn es vielmehr darauf ankam, eine Lehre bis in ihren innern Kern zu erforschen, statt aus ihr voreilige Consequenzen zu ziehen. Aber es ist so, diese Instanz ist sehr gesucht und ist so häufig gesucht, weil — es geschrieben steht.

Dennoch oder vielmehr gerade wegen jenes Mißbrauchs erlauben wir uns einige bescheidene Zweifel, ob der Spruch von den Früchten ursprünglich in und mit der Reflexion auf die falschen Propheten und als Kriterium für die Lehre derselben entstanden sey. Zunächst ist nicht zu läugnen, daß das Kriterium viel zu allgemein ist, als daß es auf die Lehre der falschen Propheten allein beschränkt werden könnte. „Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" kann sich auf die gesammte weltliche Umgebung der Gläubigen beziehen und für diese den Rath enthalten, was ihnen gleichartig sey oder nicht, sollen sie aus dem letzten Ergebniß jeder Richtung beurtheilen.

Viel allgemeiner noch ist der Gedanke in dem Spruche: „ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen und ein schlechter nicht gute Früchte" und in der weitern Ausführung dieses Spruches. Die That, soll damit gesagt seyn, hat je nach ihrer sittlichen oder unsittlichen Bestimmtheit die allgemeine Bestimmtheit des Innern zu ihrer Voraussetzung.

Eine neue, unerwartete Wendung nimmt endlich der Gedanke, wenn am Schluß vom Gericht gesprochen wird V. 19: „jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen." Der Evangelist macht uns auf die Dissonanz recht aufmerksam und läßt sie uns recht scharf hören, damit sie sich ja nicht im Fluß des Hörens oder Lesens verliere. „Erkennet sie demnach, läßt er den Herrn V. 20 schließen, aus ihren Früchten!" Aber was hat die Angabe des Kriterium der geistigen Gesundheit, was hat der Satz, daß das Aeußere dem Innern entspricht, mit der Reflexion auf das Gericht zu thun?

Und wie kann aus dieſer Reflexion die Ermahnung, auf die Früchte zu ſehen, auch nur im Entfernteſten abgeleitet werden?

Der Evangeliſt hat Sprüche, die mit einander Nichts zu ſchaffen haben, verwirrt und einen Spruch, der anfangs viel allgemeiner war, in eine engere Beziehung hineinzogen.

Die Probe! Matthäus kehrt zu der Rede des Lukas, die er nach dem Spruche vom Splitterrichten verlaſſen hatte, wieder zurück und kommt ſomit zu dem Spruch, daß die Frucht immer der Natur des Baumes entſpricht. Hier, bei Lukas iſt der Gedanke rein d. h. in der Allgemeinheit, die ihm zukommt, durchgeführt und der Satz: „jeder Baum wird aus ſeiner eigenthümlichen Frucht erkannt" bleibt in dieſer Allgemeinheit, in welcher der Spruch von vornherein ſich hält, ſtehen. Auch das Folgende, daß der gute Menſch aus dem guten Schatz ſeines Herzens Gutes hervorbringt und der ſchlechte Schlechtes, denn weß das Herz voll ſey, davon gehe der Mund über, gehört noch derſelben Dialektik des Innern und Aeußern an (Luk. 6, 43—45.).

Matthäus hat geändert: er hat einem allgemeinen Gedanken eine beſchränktere Beziehung gegeben, indem er den Spruch von den Früchten des Baumes zu einem Kriterium macht, deſſen ſich die Gläubigen gegen die falſchen Propheten bedienen ſollen. Weil einmal vom Baume die Rede iſt, ſo ſchreibt er den Spruch vom Schickſal des Baumes, der nicht gute Früchte bringt, zum zweitenmale aus Luk. 3, 9 wörtlich ab. Den Spruch von der Rede, welche aus dem Schatz des Herzens hervorgeht, läßt er aber aus, weil die Einmiſchung der falſchen Propheten die Ausführung dieſes Abſchnittes ſchon reich genug gemacht hatte. Er bringt ihn dafür bei einer ſpätern Gelegenheit nach, wo er es nicht verſäumt, den Spruch von den Früchten des Baumes noch einmal aus der Schrift des Lukas aufzunehmen (Matth. 12, 33—35.).

Wer die falſchen Propheten ſind? Ob Irrlehrer innerhalb der Gemeinde oder Andere, die außerhalb der Gemeinde ſtehen und einen beſondern Weg zum Heil gefunden haben? Die Frage iſt ſo wichtig und trotz der Analogie, die wir im A. T. am Gebrauch jenes Wortes beſitzen, ſo unendlich ſchwierig zu löſen, daß es Unrecht wäre, wenn wir ſie beantworten und den guten

Theologen die Freude rauben wollten, welche sie daran finden, so überaus großartige Aufgaben von Commentar zu Commentar zu behandeln.

---

§ 24.

Der Epilog.

Matthäus 7, 21—27.

Von den Worten V. 21: Nicht jeder, der zu mir spricht: Herr, Herr, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut — von diesem Satze an dürften wir eigentlich noch nicht den Epilog rechnen. Denn heißt es sogleich darauf V. 22: Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen geweissagt (*προεφητεύσαμεν*) u. s. w., so bezieht sich diese Wendung doch noch zu bestimmt auf die falschen Propheten, von denen vorher die Rede war, und es fehlt ihr die Allgemeinheit, welche dem Epilog der Bergpredigt eigen seyn müßte.

Dennoch soll mit jenen Worten der Epilog beginnen, denn V. 24 wird zu dem Gleichniß von dem Manne, der sein Haus auf einem Felsen erbaute, der Uebergang mit der Voraussetzung gemacht, daß der Anfang des Epilogs schon gegeben sey. „Jeder also, der diese meine Reden hört und danach thut, gleicht dem Manne u. s. w.“ Das kann nur gesagt werden, wenn der allgemeine Satz, daß die Worte Jesu nicht nur gehört, sondern auch gethan werden sollen, als das Thema vorher aufgestellt war.

Aber — die Schwierigkeit erreicht jetzt ihre Spitze — dieses Thema war vorher nicht nur nicht aufgestellt — es hieß V. 21 nur: wer den Willen des himmlischen Vaters thue, komme ins Himmelreich — sondern es war so eben V. 22. 23 ein Gedanke entwickelt worden, an welchen der Spruch V. 24 unmöglich durch also — *οὖν* — angeschlossen werden kann. Denn wird V. 22. 23 das Ungenügende der Werkthätigkeit dargestellt, wie kann diese in Einem Athemzuge wieder empfohlen und diese

Empfehlung als Folgerung — οὖν — jener Darstellung bezeichnet werden? Im Gefühl dieser Schwierigkeit sagt man, diese Empfehlung knüpfe an den weiter zurückliegenden Spruch V. 21 wieder an*); aber wie kann sie einen so widerspenstigen Spruch, der unmittelbar vorhergeht, so leicht überspringen, und dürfte sie diesen ungeheuren Sprung wagen, kann sie denn wirklich an V. 21 anknüpfen? Nein! Denn hier war mit keinem Worte von dem Hören und Thun der Worte Jesu gesprochen.

Davon aber war bei Lukas vor dem Gleichniß von dem Manne, der sein Haus auf dem Felsen baut, die Rede. Hier ist Zusammenhang und bildet der Epilog (C. 6, 46—49.) ein vollendetes Ganze. Hier begann der Epilog mit den Worten: V. 46 „was nennet ihr mich aber Herr, Herr, und thut nicht, was ich sage" und hier stimmt Alles vollkommen zusammen, wenn sogleich darauf V. 47 gesagt wird: „jeder, der zu mir kommt und meine Rede hört und sie thut, wem er gleich ist, will ich euch zeigen. Er ist gleich dem Manne u. s. w."

Den Vorwuf: was nennet ihr mich Herr, Herr, und thut nicht, was ich rede, hat Matthäus V. 21 zu einem allgemeinen Kanon ausgearbeitet und, indem ihn der Ausruf Herr, Herr! daran erinnerte, einen Spruch aus der Schrift des Lukas hinzugefügt, in welchem die formelle und nominelle Beziehung auf den Herrn als unzureichend für die Würdigkeit zum Himmelreich zurückgewiesen wird. Erst vor einigen Augenblicken hatte Matthäus aus der Schrift des Lukas den Spruch von der engen Pforte abgeschrieben, es ist ihm also noch in frischem Angedenken,

*) z. B. Fritzsche zu Matth. p. 299: οὖν (v. 24.) redire nos jubet ad v. 21. Fritzsche — dieß können wir jetzt bemerken — hält den Apostel Matthäus selbst für den Verfasser des ersten Evangelium und sagt, p. 301, Matthäus habe die Bergpredigt aus Sprüchen, als deren Urheber er Jesum wußte, componirt, aber nicht überall einen engen Zusammenhang bilden können, weil Sprüche diversi generis mitzutheilen waren. „Ceterum ibi, ubi particulae arctiorem cohaerentiam portendunt, accurata eam explicatione sic manifestare studuimus, ut Matthaeum perite versatum quemvis intellecturum speremus" — eine Hoffnung, die nicht in Erfüllung gegangen ist.

was hier unmittelbar darauf folgt, nämlich die Parabel von dem Hausherrn (Luk. 13, 25—27.), vor dessen Thüre auch Solche stehen, welche rufen: „Herr, Herr, öffne uns" und von ihm zurückgewiesen ihn daran erinnern, daß sie mit ihm in Beziehung gestanden haben. Matthäus arbeitet ihre Rede so weit um, daß sie eine Rede der falschen Propheten wird, aber das letzte Wort, mit welchem der Herr die falschen Anhänger zurückweist, eignet er seiner Schrift unverändert an*).

Es wäre zuviel verlangt, wenn wir darüber noch ein Wort verlieren sollten, daß die Parabal von dem Manne, der sein Haus auf einem Felsen erbaut, nur als Schluß einer längern Rede entstehen konnte, daß sie also freie Schöpfung desselben Lukas ist, welcher die vorhergehende Rede gebildet hat. Matthäus hat zu guter Letzt Alles gethan, um uns der Nothwendigkeit eines weitläufigen Nachworts zu überheben. Oder sollen wir es noch einmal sagen, daß die Bergpredigt des Matthäus freie Fortbildung der Keime ist, die sich in der Schrift des Lukas finden? Wozu noch dieß quod erat demonstrandum? Der Beweis liegt in der Ausführung dieses ganzen Abschnittes und wir behalten zum Schluß noch Zeit, auf das vierte Evangelium einen Rückblick zu werfen.

---

§ 25.

Rückblick auf das vierte Evangelium.

Es wird ein Blick der Versöhnung seyn müssen.

Und ein Blick, wenn er nur herzlich und aufrichtig gemeint ist, ist genug.

Ueber das Verhältniß der Geschichtsmasse der synoptischen

---

*) Luk. 13, 27: καὶ ἐρεῖ, λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας. Matth. 7, 23: καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

Evangelien und des vierten Evangelium dürfen wir nämlich noch nicht einmal ſoweit in dieſem Augenblicke urtheilen, als wir die erſtern bis jetzt haben kennen lernen. Es gilt in dieſer Beziehung beſonders der Frage, warum in dem vierten Evangelium die Vorgeſchichte fehle, einer Frage, deren genügende und befriedigende Beantwortung noch lange nicht gegeben iſt, wenn wir nur mittelbar aus ſeinem Inhalte ſchließen wollten, daß ſie von dieſem ausgeſchloſſen werde oder nicht. Wir müſſen aus deutlichen Angaben wiſſen, ob es die heilige Vorgeſchichte mit Bewußtſeyn ausſchließe oder vorausſetze, oder ob nicht mit Bewußtſeyn. Um dieſe letzte Sicherheit des Urtheils zu gewinnen, müſſen wir durch die vollſtändige Vergleichung darüber Gewißheit erreicht haben, ob der vierte Evangeliſt mit einem oder mehreren Schriften des ſynoptiſchen Kreiſes bekannt geweſen ſey. Später alſo!

Einen Punct aber und zwar einen Punct von umfaſſenderer Wichtigkeit können wir jetzt ſchon in ſein gehöriges Licht ſetzen. In unſerer Kritik des vierten Evangelium haben wir es nachgewieſen, daß die Reden, welche es dem Herrn (ſo wie dem Täufer und den auftretenden Perſonen überhaupt) in den Mund legt, freie ſchriftſtelleriſche Arbeit des Verfaſſers ſind. Dieſem Ergebniß gegenüber erkannten wir es zwar an, daß die Reflexion auch in der ſynoptiſchen Darſtellung der Reden Jeſu nicht gefeiert habe, aber, ſagten wir, das Subjective des Mittels, durch welches ſie hindurchgegangen ſind, iſt hier am meiſten aufgehoben, da ſie durch den allgemeinen Geiſt der Gemeinde hindurchgegangen ſind. Wir ließen alſo noch den Schein beſtehen, daß wir in der ſynoptiſchen Darſtellung die Reden Jeſu in ihrer geſchichtlichen Urſprünglichkeit beſitzen und wir mußten dieſen Schein noch beſtehen laſſen, da erſt die ſpätere Unterſuchung uns zeigen konnte, in welchem Sinne jene Kategorie des Urſprünglichen zu faſſen ſey. Jetzt können wir die erſte Abrechnung halten.

Der Gegenſatz iſt jetzt ein vernünftiger geworden. Die Reden Jeſu in den ſynoptiſchen Evangelien ſind nicht weniger der ſpätern Reflexion entſprungen, wie diejenigen, welche das vierte berichtet. Dennoch bleibt der Gegenſatz, aber als ein innerer,

als Gegensatz in Einer und derselben Linie der Entwicklung Eines und desselben Princips. Freie schriftstellerische Arbeit sind beide: der Kreis der Lehrentwicklung, welchen die Synoptiker geschaffen haben, und derjenige, in welchen uns der vierte Evangelist führt. Beide sind die Reflexion desselben Princips, aber die ursprüngliche Reflexion desselben finden wir in den synoptischen Schriften, die spätere Arbeit in der Darstellung des Vierten. Die Synoptiker nahmen das Princip in der einfachen Allgemeinheit auf, die es in der Gemeinde bis zu ihrer Zeit gefunden hatte, und sie geben uns die religiöse Reflexion desselben, die als solche positiv in einzelnen Sätzen, Sprüchen, Gnomen und Parabeln sich ausspricht, und nur darin gehen sie auseinander, daß Matthäus, der Späteste, den Versuch macht, die positiven Bestimmungen freier in Fluß zu setzen und in eine Art von systematischen Zusammenhang zu bringen, obwohl er sich von dem Standpunct seiner Vorgänger nicht völlig losreißen kann, da er in demselben Augenblicke, wo er aus freier Hand einen neuen Zusammenhang bildet, positive Sätze, die er vorfindet, einfügt oder selber neue Sätze schafft und ausarbeitet, die mit dem eingeleiteten Zusammenhang keine innere Berührung haben.

Dieser ursprünglichen und religiösen Reflexion und ihrer positiven Natur steht die Reflexion des vierten Evangelisten als die dogmatische gegenüber. Ihre Voraussetzung ist nicht mehr die einfache Allgemeinheit des Princips, wie sie unmittelbar im Leben und Glauben der Gemeinde gegeben ist, sondern die Allgemeinheit, wie sie nach ihrer ersten positiven Darstellung sich in die Einfachheit des Wesens zusammengezogen hat und in dieser Welt des Wesens auf ihre ewigen Voraussetzungen zurückgeht und die innere Nothwendigkeit der einzelnen Bestimmungen zu ergründen sucht.

So viel wenigstens mußten wir hier bereits aussprechen, um dem vierten Evangelisten die Genugthuung zu geben, welche ihm die Kritik der synoptischen Evangelien verschafft hat. Wir können nun mit erleichtertem Herzen vorwärtsschreiten, da die bisherige Spannung beider Kreise der evangelischen Anschauung

ein, die er ihrem weſentlichen Inhalte nach ſchon vorher in einem andern Zuſammenhange ausgearbeitet hatte.

Später, wenn er die Rede von der Paruſie an dem Orte, wo ſie Marcus mittheilt, aus deſſen Schrift aufnimmt, erinnert er ſich, daß er den Gedanken von der Beſchleunigung des Gerichtstages vorausgenommen habe und er läßt ihn hier aus.

4. Das Geſetz und die Propheten.

Matth. 7, 12.

Alles daher, heißt es ſogleich nach dem Spruche von der Gebetserhörung, was ihr wollt, daß euch die Leute thun ſollen, thut ihr auch ihnen. Denn das iſt das Geſetz und die Propheten.

Warum aber „daher" — οὖν —? Damit iſt Nichts geſagt, wenn Tholuck bemerkt, „unmittelbar vorher ſeyen noch einige Redeglieder in der Relation des Evangeliſten ausgefallen"*). Das käme auf die ſinnloſe Behauptung hinaus — oder vielmehr iſt ſie ſelbſt — der Evangeliſt habe ſich ſpäter erinnert, daß Jeſus dieſen Spruch ſehr eng durch „alſo" mit einem vorhergehenden Spruch verbunden habe, aber vergeſſen, welches dieſer frühere Spruch war. Welche fürchterlich genaue und doch wieder ſo oberflächliche und fahrläſſige Inſpiration!

Fritzſche meint, der Spruch knüpfe an die Bemerkung an, daß im Familienverhältniß Liebe herrſche, eine Liebe, die man auch auf das Verhältniß zum Nächſten ausdehnen ſolle**). Allein, daß der menſchliche Vater dem Sohne Gutes erweiſe, war nur die bildliche Prämiſſe des Schluſſes, um wie viel mehr der himmliſche Vater den Seinigen ihre Bitten erfüllen werde, und hatte als dieſe Prämiſſe ſeinen ganzen Zweck erfüllt. Sollte an das Vorhergehende etwas Neues angeknüpft werden, ſo mußte es mit dem Hauptgedanken, mit dem Gedanken der Gewißheit der Gebetserhörung, nicht mit einem Bilde, welches nur der Erklärung dieſes Gedankens diente, verbunden werden.

*) a. a. O. p. 499.

**) zum Matth. p. 292.

Nicht zu erwähnen, daß das Bild des väterlichen Verhältnisses eine wesentlich andere Bewegung hat als der Spruch vom Verhältniß zum Nächsten.

So müßten wir am Ende mit Calvin sagen, die Verbindungspartikel sey überflüssig und der Spruch sey abgesondert für sich zu lesen*): so ist es in der That, aber der Evangelist sah die Sache anders an; er meinte den Spruch, den er oben aus der Schrift des Lukas noch nicht aufnahm, hier im besten Zusammenhange anzubringen, hier, wo es uns unmöglich ist, für ihn eine Art von Zusammenhang zu entdecken.

5. Die enge Pforte.

Matth. 7, 13. 14.

Als Jesus auf der Reise nach Jerusalem begriffen war und Städte und Flecken lehrend durchzog, fragte ihn Jemand: Herr, meinst du, daß nur Wenige selig werden? (Luk. 13, 22—24.)

Was für eine neugierige Frage! Was für eine Frage, welche die Antwort schon vorausnimmt, ja eigentlich nichts Anderes als das Thema ist, das in der Antwort Jesu nur bildlich etwas weiter ausgeführt wird, wenn es heißt: „Ringet darnach durch die enge Pforte einzugehen; denn Viele werden, das sage ich euch, einzugehen trachten und es nicht vermögen."

Fragen von solcher Art, welche das Thema der Antwort enthalten, sind Nichts als Schöpfungen des Pragmatismus und es ist nur zu billigen, daß Matthäus den Spruch von einem so gemachten Anlaß abgesondert und den Inhalt der Frage in denselben verarbeitet hat**). Die enge Pforte, weil er die Frage ausläßt, bezeichnet er als die Pforte, die zum Leben führt, den Weg zu ihr nennt er, da er einmal im freien Ausarbeiten des Thema begriffen ist, einen engen und Wenige, sagt er, finden sie (*αὐτήν*)

*) *οὖν*: supervacua est illatio, quemadmodum saepe (!) in concisis sententiis particulae istae abundant. Dixi autem supra, non unam Christi concionem referri a Matthaeo: sed ex variis sermonibus summam doctrinae ejus contexi. Seorsim ergo legenda est haec sententia.

**) *ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν* C. 7, 14.

Auftreten Jesu schon vollkommen ausgebildet gewesen sey. Beide, die Kritik und die Apologetik, nahmen an demselben Irrthum Theil, ihr Kampf konnte nur zu einem unfruchtbaren Zank, aber nicht zur Entscheidung führen und am meisten mußte die Sache leiden — sie blieb in Vorurtheilen begraben.

Seitdem nun Gfrörer die Unkritik auf den Gipfel getrieben hat, ist es endlich Zeit, zur Besinnung zu kommen und die Vernunft, welche in diesem Puncte noch nicht zur Anerkennung gelangt ist, nach zweitausendjährigem Irren in der Geschichte wieder zu erkennen. Es gilt — wer ahndet nicht sogleich welcher unendlich wichtigen Angelegenheit? — es gilt, die Kritik zur letzten Krisis zu bringen und sie zum jüngsten Gericht der Vergangenheit zu machen, indem sie zur vollendeten Idealität und Allgemeinheit erhoben und von dem letzten unerkannten Positiven, mit dem sie bis jetzt noch verwickelt war, befreit wird; es gilt der letzten aber hartnäckigsten Voraussetzung, die sie bisher noch mit der Apologetik theilte — und wie außerordentlich ist der Lohn, welcher der Auflösung dieser unkritischen Voraussetzung folgt, wenn dem christlichen Princip die schöpferische Kraft wieder zuerkannt wird, die ihm auch die bisherige Kritik noch abgesprochen hatte?

Die Apologetik, wie sie seit dem Anfange der christlichen Gemeinde bis auf unsere Tage sich ausgebildet hat oder vielmehr im Grunde dieselbe geblieben ist, konnte als solche nicht einmal den Gedanken fassen, daß es möglicherweise zur Frage kommen könne, ob die Anschauung des Messias schon vor der Zeit Jesu Reflexionsbegriff geworden und als solcher zur Herrschaft gelangt sey. Sie konnte es nicht — denn ihr steht es von vornherein fest, daß der Inhalt der Offenbarung von Anfang an derselbe und immer als dieser Eine Gegenstand des Bewußtseyns gewesen sey*); sie darf es nicht — denn in ihrem beschränkten polemischen Interesse glaubt sie den Zusammenhang des A. und N. T. nur dann sichergestellt zu haben, wenn sie

*) Der Verf. erlaubt sich, auf die ausführliche Auseinandersetzung in seiner Darstellung der Religion des A. T. § 54 zu verweisen.

den Inhalt des letzteren schon in dem ersteren als wirklichen Gegenstand des Bewußtseyns nachweist. Die Vorbereitung des Christenthums anders als so zu fassen, daß Jesus nur zu sagen brauchte: sehet, ich bin das, was ihr bisher erwartet habt — das ist ihr völlig unmöglich.

Auch der Kritik war es bisher unmöglich, sich und die Geschichte von den apologetischen Fesseln zu befreien, da sie, wie jeder Gegensatz in seiner ersten Gestalt, die Voraussetzungen des Gegners theilte und sie nur anders bestimmte. Hengstenberg und die vor ihm kamen, sagen, in Jesus sey dasjenige erschienen, was die Frommen bis dahin nur gehofft und erwartet haben: Strauß sagt, in der christlichen Gemeinde sey die Geschichte Jesu als Abbild und Erfüllung der jüdischen Erwartungen geschaffen und ausgearbeitet worden.

Nachdem wir in der obigen Kritik bewiesen haben, daß die evangelische Geschichte rein und allein im christlichen Selbstbewußtseyn ihr Princip habe und daß ihre Voraussetzungen, so weit sie im A. T. enthalten sind, erst von der Gemeinde und den Evangelisten als diese Voraussetzungen für die Ausarbeitung des christlichen Princips und des messianischen Bildes benutzt sind, wollen wir noch in den Grundzügen den Beweis führen, daß das messianische Element der alttestamentlichen Anschauung vor dem Anfange der christlichen Aera sich nicht zu einem Reflexionsbegriffe vollendet habe.

Daß die messianischen Anschauungen der Propheten von diesen noch nicht zur Einheit und Festigkeit des Reflexionsbegriffes erhoben sind, brauchen wir hier nicht ausführlicher zu erwähnen: wir haben es in unserer Darstellung der Religion des A. T. bewiesen. Das Interesse der gegenwärtigen Untersuchung liegt einzig und allein in der Frage, ob in den nächsten Jahrhunderten vor dem Auftreten Jesu der Gedanke „des Messias" unter den Juden geherrscht habe.

Schlagen wir zunächst die Uebersetzung der Siebenzig auf, deren älteste Bestandtheile in das dritte Jahrhundert vor Christo hinaufreichen sollen, so haben wir an Jonathan's Paraphrase ein Beispiel, wie eine Uebersetzung des A. T. aussehen muß,

wenn sie in einer Zeit und Umgebung geschrieben ist, wo „der Messias" Gegenstand des Bewußtseyns und die Anschauung Dogma geworden ist. Die einzelnen Stellen, welche messianisch gefaßt werden können und sollen, muß der Uebersetzer als solche bezeichnen, er muß ausdrücklich bemerken, daß hier, an diesem Orte vom Messias gesprochen werde, und eine nothwendige Folge von dieser Reflexion wird endlich die seyn, daß selbst in der Uebersetzung die systematische Theorie sich nicht verläugnen kann, nämlich der Inhalt der einen Stelle in die andere übertragen und eine Anschauung mit der andern combinirt wird — Alles Dinge, die man in der Uebersetzung der LXX vergeblich sucht. Einmal (im Segen Bileam's 4 Mos. 24, 7.) heißt es zwar abweichend von dem Urtexte: „es wird ein Mann hervorgehen aus Jacob's Samen und über viele Völker wird er herrschen;" daß es aber der Messias sey, ist nicht nur nicht gesagt, es ist vielmehr klar, daß es der Mann, also ein zukünftiger König überhaupt seyn soll, der (V. 17.) die Fürsten Moab's verwunden und die Kinder Seth's plündern wird.

Gesenius*) sieht in Jes. 38, 11 eine „messianische Stelle, welche die LXX hineinträgt." Im Urtext sagt nämlich Hiskias: „ich werde nicht mehr Jehova sehen," die Siebenzig, welche bekanntlich solche Aussprüche, in denen von einem Schauen Gottes die Rede ist, verändern, setzen dafür: „ich werde nicht mehr das Heil Gottes sehen, τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ." Aber was könnte darin Messianisches enthalten seyn, wenn die LXX statt des Bestimmteren „Gott" das Abstractere einer Beziehung Gottes zur Welt oder statt des Allgemeineren eine bestimmte Art der Offenbarung des Göttlichen setzen? Gesenius**) sagt zwar: „man vergleiche für den kaum mißzuverstehenden Ausdruck Luk. 2, 30. 3, 6. Act. 28, 28." Wenn aber die allgemeinen und unbestimmten Kategorieen eines früheren Standpunctes, welche der spätere zur Bezeichnung — und noch dazu zur abstracten Bezeichnung — seines bestimmteren Inhalts be-

*) Comm. über den Jesaia, II, 1, 62.
**) Ebend. p. 63.

nutzt, deshalb auch schon früher denselben Inhalt ausgedrückt hätten, dann ist die Uebersetzung der LXX voll von messianischen Stellen. Lukas hat seine Diction nach der der LXX gebildet und dießmal gethan, was immer der spätere Standpunct thut, daß er dem früheren allgemeinen Ausdruck einen neuen Sinn gab, indem er ihn zur Darstellung der christlichen Anschauung verwandte.

Es ist bekannt und oft gesagt, daß die alttestamentlichen Apokryphen Nichts von dem Messias wissen. Diese ganze Literatur hat es in der Prophetie nur zu dem ärmlichen Product des Buches Baruch bringen können, eines Buches, in welchem alle Lebendigkeit und Kraft, welche zur Anschauung des Messias gehört, erstorben ist. Wenn in den apokryphischen Schriften dennoch zuweilen der Gedanke einer bessern Zukunft auftaucht, in welcher die Feinde des Volks gestraft oder bekehrt werden, oder wenn sogar die ältere Formel von einer ewigen Herrschaft des Hauses David's gebraucht und mit keinem Worte des Messias erwähnt wird, so liegt darin der stärkste Beweis, daß jener Zeit die messianische Erwartung völlig fremd war. Nur gelegentlich sogar, wenn nämlich der zufällige Zug der Rede auf David führt, wird von der ewigen Dauer seiner Herrschaft gesprochen (Sir. 47, 11. 1 Makk. 2, 57.) — Beweis genug, daß nicht ein lebendiger Glaube, der sich auf die Zukunft richtete, sondern nur die Gewohnheit des alttestamentlichen Ausdrucks diese hyperbolische unbestimmte Formel dem Schriftsteller geliehen hat.

Ein günstiges Geschick, oder vielmehr die Weisheit der Geschichte, der richtige Tact seiner Leser und seine eigne prophetische Kraft haben das Buch Daniel vor dem Schicksal, in die Reihe der Apokryphen gestellt zu werden, bewahrt und ihm den wohlverdienten Platz in der kanonischen Literatur verschafft. Obwohl in der Zeit der apokryphischen Literatur, nach dem Kampfe mit Antiochus Epiphanes geschrieben, ist es nicht nur in chronologischer Hinsicht, sondern auch seinem innern Gehalte nach der Schluß der alten prophetischen Literatur. Die beiden Reiche, das des Herrn des Himmels und dasjenige der Welt, sind in diesem Buche schon mit der entschiedensten Reflexion getrennt und

das himmlische erscheint als fester und gewisser Gegenstand der Erwartung. Der Messias ist wie bei keinem Andern der Propheten freier Gegenstand der Betrachtung geworden, auf den Wolken des Himmels fährt er daher und wird zu dem Throne des Alten der Tage gebracht, um alle Gewalt, Herrlichkeit und Herrschaft zu empfangen. So weit es auf dem prophetischen Standpuncte geschehen konnte, ist hier die Reflexion vollendet; denn weiter kann sie auf diesem Standpuncte nicht geführt werden als bis zu jener Form der freien Combination, welcher der Messias als selbstständige Persönlichkeit der himmlischen Welt von vornherein feststeht und die ihn im voraus mit der allgemeinen Macht, die ihm bestimmt ist, bekleidet werden läßt.

Der gewaltige Mann, welcher in einer so geistesarmen Zeit, wie die makkabäische war, das Buch Daniel geschrieben hat, stand mit seiner Anschauung, welche den letzten Uebergang von der Weissagung zur Erfüllung bildete, allein und der tiefe Inhalt seines Werkes blieb auch in der folgenden Zeit unerkannt, bis er im Selbstbewußtseyn Jesu und der Gemeinde zur Fortentwicklung gelangte und Früchte trug. Der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer, der am Schluß des zweiten Jahrhunderts vor Christo schrieb und, wie mehrere Stichworte beweisen, das Buch Daniel kannte und benutzte, hatte keine Ahndung, was für einen Schatz er in diesem Buche besitze. Hätte die Zeit die Erwartung des Messias gehegt und wären ihre Kräfte der Ausbildung der messianischen Idee gewidmet gewesen, so hätte der Standpunct der Reflexion, welchen das Buch Daniel gegründet hatte, wenigstens behauptet werden müssen, wenn wir die Forderung einer weiter gehenden Entwicklung für einen Augenblick vergessen sollen. Der Verfasser des ersten Buches der Makkabäer weiß aber Nichts von einem Messias, nur das weiß er, daß seiner Zeit die prophetischen Offenbarungen fehlen, welche früheren Zeiten zu Theil geworden waren, und nur die Wiederkehr derselben, Nichts weiter hofft er von der Zukunft (1 Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41.).

Ganz ohne Bedeutung für die Entwicklung und Begründung des christlichen Princips ist zwar die geistige Arbeit, welche die apokryphische Literatur des A. T. erzeugt hat, nicht gewesen.

Der Gedanke der göttlichen Weisheit, in welchem diese Literatur ihren Höhepunct erreicht hat, wurde von dem christlichen Selbstbewußtseyn wieder aufgenommen und gab ihm sogar das Material und die Kategorie dazu her, als es den Versuch machte, im göttlichen Wesen den Unterschied zu bestimmen, in welchem die Persönlichkeit des Messias ihre ewige Voraussetzung hatte. Was heißt das aber Anderes als: jener Gedanke der Apokryphen konnte für das christliche Princip erst wichtig und fruchtbringend werden, als es selbst bereits aus seiner ersten ursprünglichen Form in die Reflexion eingegangen und zur Reflexion auf sich selbst geworden war? Für das erste Hervortreten des christlichen Princips war er nicht unmittelbar von Bedeutung und noch viel weniger konnte er das Volksbewußtseyn geradenweges zu messianischen Erwartungen hintreiben. Im Gegentheil! nach seiner abstracten Haltung und Durchführung mußte er alle Diejenigen, auf welche er Einfluß gewann, von der bestimmten messianischen Hoffnung, wäre sie wirklich als solche vorhanden gewesen, abziehen und ihrem Blick eine wesentlich andere Richtung geben. Mit der Vergangenheit der Geschichte, mit der früheren Leitung des Volks, mit dem Verhältniß Israel's zu den andern Völkern beschäftigt sich der Gedanke der Weisheit, er will die allgemeine Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt in der Bestimmtheit fassen, in welcher die Geschichte des Volks und sein Verhältniß zur übrigen Welt begründet ist, er faßt diese Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst noch abstract und vermag sie nicht zu wirklicher Persönlichkeit zu bringen — was kann da der Gedanke des Messias, der sich auf die Zukunft richtet, der es mit einer bestimmten Persönlichkeit zu thun hat, noch für Bedeutung haben? Ist der Gedanke der Weisheit für das christliche Princip von Wichtigkeit gewesen, so war es nur auf dem Umwege, welchen die Geschichte gewöhnlich in Uebergangszeiten einzuschlagen liebt, daß er das Volk die beschränkte Fassung der messianischen Idee, die sich bei den Propheten findet, vergessen ließ und dem Volksbewußtseyn eine abstracte Allgemeinheit gab, aus welcher jene Idee in einer tiefern Form, mit einem allgemeineren Hintergrunde und mit einer gehaltvolleren Voraussetzung wiedergebo-

ren werden sollte. So lange aber jener Gedanke ausgebildet wurde und während er die Geister mit dem ersten ursprünglichen Interesse beschäftigte, war es nicht anders möglich: der bestimmte Gedanke des Messias konnte weder vorhanden seyn, noch aus den älteren prophetischen Anschauungen sich zu einer festen Gestalt herausbilden.

Er hat sich auch in den Schriften Philo's — wenn wir über die Zeit, da Jesus auftrat, hinausgehen dürfen — noch nicht gebildet. Philo spricht wie Baruch, Sirach und andere Verfasser apokryphischer Schriften von einer Zeit, in welcher das Volk aus der Zerstreuung in sein Vaterland zurückkehren wird und seine Feinde gestraft werden. Was weiß er aber von dem Messias? Einmal *) spricht er (nach 4 Mos. 24, 7. LXX) von einem Manne, der als Feldherr und Krieger aufstehen und große Völker besiegen wird. Einmal! Was heißt das bei einem Schriftsteller, der so schreibselig ist, wie er! Und dieß Einemal gebraucht er die Worte der heiligen Schrift, ja er bemerkt sogar, daß er die Worte einer Weissagung anführe**)! Er, der sonst so weitläufig ist, der seine Gedanken so oft und in den verschiedensten Wendungen wiederholt, ist in diesem Puncte so wortkarg und wenn er einmal zu ihm hingeführt wird, berührt er ihn nur mit den Worten, die ihm die Schrift an die Hand gibt? Er wiederholt eine Anschauung, der er keine neue Wendung geben kann? In seinem System hat diese Anschauung keine innere Stellung erhalten, keine Ausbildung gewonnen — nur der Zufall hat sie ihm einmal dargeboten. Sie steht aber auch außer allem Zusammenhange mit einer andern Anschauung, nach welcher das Volk auf der Rückkehr in das Vaterland von einer menschlichen Gestalt geführt werden soll, die aber göttlicher, als daß sie die natürlich-menschliche wäre, und nur denen, die gerettet werden sollen, sichtbar, den Feinden aber unsichtbar seyn würde***). Wahrscheinlich ist es der Logos, der in dieser Weise

*) de praem. Opp. II, 423.

**) ἐξελεύσεται ἄνθρωπος, φησὶν ὁ χρησμός.

***) de exeer. Opp. II, 436.

dem Volke als Führer dienen wird. „Der Messias" ist aber weder diese unbestimmte, schwebende und haltlose Gestalt noch der Völkerbezwinger, von dem an der andern Stelle die Rede ist. Schon deshalb können wir nicht sagen, daß Philo „den Messias" kenne, weil er beide Anschauungen von dem Kriegshelden und von der Luftgestalt, welche dem Volke bei der Heimkehr ins Vaterland vorschweben wird, vereinzelt und fremdartig neben einander stehen läßt. Es kann seyn, daß Philo, als er zu diesen vereinzelten Anschauungen kam, von einem Triebe geleitet wurde und einem Anstoße folgte, der von der geistigen Revolution, die indessen in Palästina ihr Werk begonnen hatte, ausgegangen war. Es ist eben so sehr möglich, daß ohne einen Anstoß von dieser Art die Weissagung 4 Mos. 24, 7 und seine Ansicht, daß der Logos in der Wolkensäule die Israeliten aus Aegypten geführt habe, ihm den Stoff gaben, mit dem er seine Anschauung von der letzten Befreiung und Erlösung des Volkes ausfüllte. Aber gewiß ist es, daß aus der Ueberlieferung der Gedanke des Messias ihm nicht gegeben war, schon daraus ist es gewiß, daß er einige wenige Fälle ausgenommen die prophetischen Schriften nicht berücksichtigt und sich nur mit dem Gesetz und dessen Erklärung beschäftigt. Sobald aber unter dem jüdischen Volke der Gedanke des Messias nur einigermaßen zu Kraft und Leben gekommen war, so war auch der Blick sogleich auf die Propheten gerichtet und das Studium der Schriften derselben lebendig geworden.

Weder in den letzten Jahrhunderten vor Christo noch im Anfange der christlichen Aera waren die Propheten der Gegenstand eines allgemeinen Interesses oder der gelehrten Erklärung oder ihre Schriften gleich dem Gesetze in den Synagogen vorgelesen.

Wir hören Nichts davon, daß die messianischen Erwartungen einen Streitpunct zwischen den Pharisäern und Sadducäern bildeten. Beide Secten gingen zwar auch darin auseinander, daß die Sadducäer nur den mosaischen Schriften gesetzgeberische Bedeutung zuerkannten; zu dieser Beschränkung des legislativen Kanon bewog sie aber nicht die geringste Rücksicht auf die mes-

stanischen Weissagungen — diese kamen gar nicht zur Sprache, — sondern außer dem dogmatischen Interesse, daß sie die Auferstehung und die Existenz der Engel läugneten, zwang sie zu dieser negativen Kritik ihr Gegensatz gegen die traditionelle Fortbildung des Gesetzes, für welche die Pharisäer eiferten. Von diesen Satzungen der Ueberlieferung glaubten sie sich nicht anders und nicht vollständiger befreien zu können, als wenn sie nur das ursprüngliche Gesetz als Kanon der positiven Religions- und Gesetzes-Bestimmungen anerkannten.

Das Gesetz wurde auch allein in den Synagogen nach den Abschnitten, die für jeden Sabbath bestimmt waren, vorgelesen und erklärt. Selbst diejenigen, welche nach ihrer Voraussetzung ein Interesse haben, die Erklärung der Propheten so weit wie möglich vor den Anfang der christlichen Aera vorzuschieben, müssen zugestehen und wenigstens, um ihrer Hypothese noch einigermaßen eine Unterkunft vorzubehalten, sagen, daß „eine allgemeine (!) — als ob eine willkührliche oder an verschiedenen Orten anders bestimmte bewiesen wäre — eine allgemeine Feststellung der prophetischen Lesestücke im dritten Jahrhundert (nach Chr.) noch nicht geschehen war“*).

Aber, sagt man, aus den Angaben des N. T. selber erhellt es doch als völlig geschichtlich, daß vor der Zerstörung des Tempels prophetische Lectionen längst üblich waren. Als Jesus (Luk. 4, 16. 17.) in der Synagoge zu Nazareth aufstand, um vorzulesen, reichte man ihm das Buch des Propheten Jesaias. Lukas wird sich aber wohl viel um das Costüme der Zeit bekümmert haben, falls es ihm wirklich bekannt gewesen wäre, wenn es ihm einmal darauf ankam, den Herrn die prophetische Stelle finden zu lassen, deren Erfüllung er in seiner Person nachweisen sollte! Damit das Wunder, daß Jesus gerade den passenden Ausspruch aufschlägt, einigermaßen vorbereitet und erleichtert werde, deshalb nur und aus keinem andern Grunde muß dem Herrn das Buch des Jesaias übergeben werden; es mußte so seyn, mochte man nun in der Synagoge auch die Propheten vorlesen oder

*) Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden p. 6.

nicht. In jedem Falle mußte auch Paulus in der Synagoge zu Antiochien „nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten" lehren Act. 13, 15. Natürlich! denn das Evangelium ruhte auf Beiden. Aber was erfahren wir wohl aus einem Pragmatismus dieser Art, der nur von christlichen Voraussetzungen aus gebildet ist, über die Einrichtung der Synagoge? Nichts! Gewiß nichts Zuverlässiges!

„Jonathan's Prophetentargum, sagt Zunz*), liefert als ein Ergebniß von Studien, die feste Nationalbegriffe erzeugt haben, den Beweis, daß schon geraume Zeit zuvor der Inhalt der prophetischen Bücher inner- oder außerhalb des targumischen Vortrages dem Publicum erläutert wurde." Allerdings, wäre es bewiesen, daß schon zur Zeit Jesu in Palästina die Schrift in chaldäischer Paraphrase vorgelesen wurde, wäre es gewiß, daß Jonathan ein Schüler Hillel's war, dann müßten die Propheten längst zuvor in den Synagogen erklärt worden seyn und die Erwartung des Messias längst schon geherrscht haben. Soll aber das Alter der Paraphrase Jonathan's beweisen, so müßte es selbst zuvor bewiesen seyn, so müßte es sich nicht beweisen lassen, daß es um Jahrhunderte jünger sey, und aus andern zuverlässigen Angaben müßte es zugleich feststehen, daß die prophetische Idee des Messias vor der christlichen Aera unter dem Volke Kraft gehabt habe.

Dem Beweis, daß sie nicht diese Geltung und Kraft gehabt habe, werden wir sogleich den andern hinzufügen, daß Jonathan's Paraphrase weit jünger sey, als die Neuern annehmen, nachdem wir zuvor einen andern Zeugen für die Herrschaft der prophetischen Idee des Messias vor der Zeit, da Jesus auftrat, beseitigt haben.

Wenigstens kann uns ein Machwerk wie das Buch Henoch, von dem es sich so bestimmt nachweisen läßt, daß es seine jetzige Gestalt allmählig und durch verschiedene Verfasser erhalten habe, nicht dahin bringen, einen Satz aufzugeben, der sonst überall bestätigt wird. In diesem Buche ist die danielische Anschauung

*) Ebend. p. 332.

vom Menschensohne mit vollkommen freier Reflexion ausgeführt; aber Verdacht muß es uns schon erregen, daß diese Ausführung sich nur in dem mittleren Theile dieses Buches befindet, welcher die drei Parabeln enthält (C. 37—68.), die sich an dem Puncte, wo immer des Menschen Sohn auftritt, wesentlich von den früheren Visionen unterscheiden, nämlich den Gedanken eines allgemeinen Weltgerichts enthalten und die beschränkte Rücksicht auf die gefallenen Engel, welche bis dahin herrschte, nicht mehr streng beobachten. Wenn nach diesen Parabeln des Menschen Sohn wieder auftritt, z. B. sogleich C. 69. C. 70, so beweist das Abgerissene der Darstellung und der völlige Mangel an Zusammenhang, daß diese Zwischenabschnitte erst gebildet und eingeschoben sind, nachdem jene Parabeln der ursprünglichen Schrift eingefügt waren. Oder wer sich besser darauf versteht, Lappen zusammenzunähen, möge beweisen, daß C. 104 in Einem Zuge und von demselben Verfasser mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden concipirt und niedergeschrieben sey.

Lawrence hat auch schon darauf hingewiesen, daß sogar die drei Parabeln wieder durch ein fremdartiges Einschiebsel zerstükkelt werden, da C. 64—67 plötzlich in der dritten Parabel ein Abschnitt eingeschoben wird, in welchem nicht einmal Henoch, sondern Noah, derselbe Noah, dessen Geburt erst C. 105 erzählt wird, eine Vision berichtet.

Ein Christ — mehrere Christen müssen bei der allmähligen Erweiterung des Buches ihre Hand dazwischen gehabt haben. Die Geburt des weißen Kalbes, welches alle Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels verehren und zu jeder Zeit anrufen und dessen Natur alle Thiere annehmen (C. 89, 45. 46.), kann nicht anders als von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche verstanden werden.

Ist es aber gewiß, daß christliche Interpolationen in dem Buche enthalten sind, so verliert es alle Beweiskraft, wenn aus seinem Inhalte auf das Vorhandenseyn messianischer Erwartungen vor dem Anfange der christlichen Aera geschlossen werden soll. Selbst in dem Falle kann es nicht als Zeuge in einer so wichtigen Angelegenheit zugelassen werden, wenn es an dem seyn sollte,

daß seine Grundlage schon in der Zeit des Herodes, wie neuerlich Gfrörer nach Lawrence behauptet hat, ausgearbeitet ist.

Das Letztere erlauben wir uns aber auch zu bezweifeln. Diese abgeschmackte Literatur — ihre abgeschmackte Art in Form und Inhalt beweist schon, daß wir in ihr nicht die Lebenskeime der Ideen, welche das christliche Princip ausbildete, zu suchen haben — verdient überhaupt wegen der Frage, die uns hier beschäftigt, noch einmal von neuem untersucht zu werden. Für jetzt bemerken wir nur, daß die apokryphische Rechnung und Chronologie des Buches Henoch und des vierten Buches Esdra, selbst wenn sie in die Tage des Herodes auslaufen sollte — was noch nicht einmal streng bewiesen ist — kein Grund ist, die Abfassung dieser Bücher in die Zeit des Herodes zu verlegen. Spricht z. B. Henoch von siebenzig Hirten, welche seit der Theilung des jüdischen Königreichs die Heerde geweidet haben, so ist diese Zahl nach den siebenzig Jahren der Gefangenschaft frei gebildet und führt sie ungefähr bis Herodes, dann war der Verfasser mit diesem Ungefähr zufrieden, wenn er auch später lebte; führt sie nicht dahin — und sie führt nicht dahin, sie führt in die Luft und ins Blaue — so wird der Verfasser nach seinem Belieben die Zahl ausgefüllt haben. Siebenunddreißig Hirten unterscheidet der Verfasser unter jenen Siebenzig von dreiundzwanzig folgenden, nach welchen zwölf auftreten. Die sieben und dreißig sind die Könige Juda's und Israel's. Aber nun soll der Verfasser eine so genaue Geschichtskenntniß besessen haben, daß er auch die sonst unbekanntesten Fürsten der babylonischen, persischen und macedonischen Dynastie inne hatte und ihre Summe auf drei und zwanzig anzugeben wußte*)? Er, der rohe Apokalyptiker, der da meinte, daß jeder von diesen Fürsten suo tempore quinquaginta octo aetates compleverunt (C. 89, 7.)? Nein! diese Arbeit und Untersuchung ist von einem andern Gesichtspunct aus, für welchen der Apokalyptiker nicht von vornherein als ein gelehrter Geschichtskenner gilt, von neuem wieder aufzunehmen. Dieser

*) Gfrörer, das Heiligth. und die Wahrh. I, 97.

Mann, der eine solche Chronologie im Kopfe hat, wußte nicht einmal von Matthathias bis Herodes d. G. zwölfe zu zählen.

Die eilf (8 + 3) Fürsten, von denen Esdra spricht (4 Esr. 12, 24. 29.), werden wahrscheinlich auch nur aus der Schrift des Daniel (C. 7, 7. 8.) ihre Erklärung gewinnen. Solche apokalyptischen Zahlen waren Kategorieen geworden, welche frei verarbeitet und angewandt wurden und uns über die Zeit, in welcher diese Schriften abgefaßt sind, nicht aufklären.

Aber im Briefe des Judas wird doch die Schrift Henoch's schon citirt? Nun, so beweise man zuvor, daß dieser Brief im ersten Jahrhundert geschrieben ist, und führe man nur einen bessern Grund an als de Wette und Schott, welche sich darauf berufen, daß in einem Zusammenhange, wo vom Gericht über die Gottes- und Christus-Läugner gesprochen wird, des Gerichts über Jerusalem nicht Erwähnung geschieht. Das nicht zu erwähnen, daß der Verfasser des Briefes die Beispiele des Gerichts nur aus der Urgeschichte nimmt, brauchte er die Zerstörung Jerusalem's auch deshalb nicht zu erwähnen, weil sie schon längst vorüber und der Gegensatz gegen die Juden bereits ohne Interesse war; dieser Gegensatz fehlt aber hier allerdings, da der Briefsteller gegen Ketzer, die innerhalb der Kirche aufgestanden waren, eifert.

Wenn wir auf das N. T. selbst reflectiren, so spricht es auf allen Seiten gegen die Voraussetzung, daß es vor seiner Abfassung und namentlich, ehe die ideale Grundlage der Evangelien sich bildete, eine messianische Dogmatik oder Christologie unter den Juden gegeben habe. Zunächst steht der Beweis noch fest, daß die evangelischen Anschauungen aus der innern Bestimmtheit des christlichen Princips hervorgegangen sind und daß zu ihrer Darstellung die alttestamentlichen Farben nur deshalb gebraucht wurden, weil man in ihnen den Schein derselben Idee, von welcher die Evangelisten und die Gemeinde beschäftigt waren, wiederfand. Dann aber, wenn eine solche Uebereinstimmung sich darbot, wurden die alttestamentlichen Ausdrücke, wie Marcus und Lukas beweisen, wörtlich wiederholt und abgeschrieben. Die Berufung der Apostel erzählt Marcus so, daß er den alttesta-

mentlichen Bericht von der Art und Weise, wie Moses dazu kam, die Siebenzig auszuwählen, wörtlich benutzt. Ein ganzer Kreis von Erzählungen*) ist den Ausdrücken und der Anordnung nach der Geschichte des Elias nachgebildet. Hätten aber die Juden damals schon eine ausgearbeitete Christologie besessen und wären diese das Urbild gewesen, welches die Evangelisten nachahmten, so würden sie sich nicht mehr so streng an Diction und Inhalt des A. T. gekettet haben und in der ganzen Haltung ihrer Erzählung würde sich eine reichere Reflexion verrathen. Als die einzige Voraussetzung ihrer Arbeit läßt sich aber außer der idealen vom Princip gesetzten Anschauung nur das A. T. entdecken.

Mit dieser geschichtlichen Voraussetzung verfährt Marcus noch so frei, daß er sie vollkommen mit seiner Geschichtsdarstellung verwebt und noch nicht für die Reflexion dem Inhalt seiner Darstellung gegenüberstellt. Erst Matthäus citirt das A. T., vergleicht die Weissagung mit der Erfüllung und richtet die Reflexion darauf, daß die heilige Geschichte gerade so habe aussehen müssen, damit die Weissagung erfüllt wurde. Aber wo findet sich bei ihm auch nur Eine sichre Spur, welche uns auf eine jüdische messianische Dogmatik führte? Immer nur finden wir bei ihm die Combination der idealen Welt des neuen Princips und der Weissagung, eine Combination, von der er nicht mehr weiß, wie frei sie schon vor ihm von Marcus bewerkstelligt sey, die also für ihn als positiv gegeben ist und die er nun zu einer äußern macht. Freilich entsteht nun, wenn er das A. T. citirt, in seiner Erzählung ein Ueberfluß, der oft störend genug ist; er citirt die alttestamentliche Anschauung, welche in der Erzählung, die er vorfindet und abschreibt, schon benutzt und verarbeitet ist. Er gibt also dasselbe zweimal — aber genug: er gibt uns keine jüdische Christologie.

Die Rede Jesu über die letzten Dinge, wie sie Marcus gebildet hat, ist ihrem wesentlichen Inhalte nach den Weissagungen Daniel's, Joel's und des Jeremias nachgebildet: würde sich aber der Evangelist nicht freier bewegt haben, wenn ihm bereits

*) Wilke, p. 569. 570.

eine jüdische Christologie und dogmatische Kunstausdrücke derselben gegeben gewesen wären? Matthäus erst kennt bestimmte dogmatische Formeln für die letzten Dinge: natürlich! Bis zu seiner Zeit hatten sie sich theils gebildet, theils schon allgemeines Ansehen verschafft und er konnte sie unbedenklich dem Herrn in den Mund legen.

Auch die Erzählungsstücke, mit welchen Lukas und Matthäus das Urevangelium bereichert haben, lassen sich nicht auf eine jüdische Christologie zurückführen, ja sie besonders haben mit diesem Phantom gar keine innere Verwandtschaft. Müßte aber nicht diese Nachlese, wenn eine jüdische messianische Dogmatik vorhanden gewesen wäre, nur noch dreister als vorher auf dem Boden derselben gehalten seyn? Müßten wir in ihr nicht gerade die stärksten Zeugnisse für die Existenz einer solchen Dogmatik antreffen?

Hätten die Juden zur Zeit, als die Gemeinde ihre Geschichtsanschauung und die religiöse Reflexion der Evangelien ausbildete, bereits eine Christologie besessen, so wäre die messianische Erklärung des A. T. schon in einen festen Typus übergegangen und es wäre nicht mehr möglich gewesen, daß dieselben Aussprüche der Propheten im N. T. so verschiedenartig, wie wir es vorfinden, auf Jesum und sein Werk angewandt wurden. Nicht nur dieselben Sprüche werden in den verschiedenen Schriften in anderer Weise auf Jesum bezogen, sondern derselbe Schriftsteller gibt demselben Spruche eine verschiedene Beziehung auf das messianische Werk. Eine Schrift ferner, wie der Hebräerbrief, beweist, daß man auch späterhin die Vorstellung von dem Erlöser und seinem Werke, wie sie sich allmählig dogmatisch ausgebildet hatte, mit dem A. T. verglich und in diesem ihre Abbilder aufsuchte, aber theils der strenge Zug, in welchem diese Vergleichung durchgeführt wird, theils der Umstand, daß diese oft so entlegenen und nur in einzelnen zufälligen Puncten homogenen Vorbilder nur für die christliche Anschauung als solche sich darbieten und gelten konnten, beweist, daß der Verfasser dieses Briefes Nichts von einer jüdischen Christologie wußte. Entlegen und zufällig genug ist auch das Vorbild des Paschalammes, dessen

Gebeine nicht zerbrochen werden, oder das Vorbild der erhöhten Schlange, welches der vierte Evangelist im A. T. aufgefunden hat. Wie sollten Vorbilder dieser Art in einer jüdischen Christologie ihre Stelle haben finden können? Hätten die Evangelisten ihre Christologie von den Juden bekommen, so hätte sich Matthäus durch das bloße Stichwort „Krankheit" nicht verleiten lassen können, die Weissagung vom leidenden Knecht Jehova's (Jes. 53.) darauf zu beziehen, daß Jesus Kranke heilte. Kurz, eine jüdische Christologie, wäre sie vor der Zeit Jesu schon entstanden, hätte als ein aprioristisches Werk und als idealer Typus fest abgeschlossen, den alttestamentlichen Weissagungen hätte ein bestimmter Sinn, eine feste Beziehung gegeben seyn müssen und im N. T. müßte sich die Festigkeit dieses Typus irgendwie verrathen. Statt dessen finden wir hier nur das Eine, das Dogma, daß die Propheten von dem Messias also von Jesus geweissagt haben, in der Ausführung dieses Dogma aber alle Anzeichen, daß sie der erste Versuch derselben gewesen sey.

Jenes Dogma entstand aber erst mit der christlichen Gemeinde oder vielmehr der Augenblick, da es entstand, gab der Gemeinde das Leben.

Nun erst, wenn uns Bertholdt's, seiner Vorgänger und Nachfolger jüdische Christologieen nicht mehr den Kopf einnehmen und unsre Augen stumpf machen, ist es möglich, einen Umstand zu erklären, der bisher noch nicht seine genügende Erklärung gefunden hat. Nach dem ursprünglichen Typus der evangelischen Geschichtsanschauung hat Jesus sich vor dem Volke nicht geradezu als Messias angekündigt und ist er erst spät, kurz vor dem Aufbruche aus Galiläa von den Jüngern als Sohn Gottes anerkannt und vom Volke sogar erst beim Einzuge in Jerusalem als Sohn David's begrüßt worden. Auf jeden Fall haben wir auch in diesem Typus ein Werk, an welchem die spätere Reflexion ihren Antheil hat; aber sie wäre zu diesem Typus nicht gekommen, wenn es nicht festgestanden hätte, daß Jesus, so lange er unter dem Volke wirkte, niemals sich unmittelbar als Messias ankündigte und nie als solcher anerkannt war. Demjenigen, der diesen Typus bildete, mußte es noch als unläugbares Factum festste-

hen, daß zur Zeit Jesu die Erwartung des Messias nicht allgemein unter dem Volke geherrscht habe, er würde sonst, wenn er (Marc. 8, 28.) die Volksmeinung über Jesus die Jünger berichten läßt, wenigstens von Einer Parthei berichten, die Jesum für den Messias hielt; er würde es nicht so darstellen, daß Petrus jetzt erst in diesem Augenblick zur Erkenntniß gelangte, Jesus sey der Messias, und er würde nicht hinschreiben, daß es der Herr den Jüngern streng untersagte, dem Volke zu sagen, wer er sey.

Wenn die messianische Erwartung unter dem Volke allgemein geherrscht hätte oder als solche das Symbol irgend einer bestimmten Parthei oder der Frommen, Auserwählten, des wahren Israel u. s. w. gewesen wäre, dann hätte allerdings das todte und mechanische Verhältniß eintreten müssen, daß Jesus beim ersten Auftreten sogleich sich kurzweg hinstellte und sagte: sehet, ich bin der, den ihr erwartet habt.

Wir müßten dann im Auftreten Jesu den einzigen Fall in der Geschichte annehmen, wo der Mann, der ein neues Princip schuf, das Princip bereits — arme Sprache, kannst du das Undenkbare aussprechen? — fertig vorfand. Wo aber in der ganzen übrigen Geschichte ist ein epochemachender Mann aufgetreten, der nicht erst in seinem Selbstbewußtseyn den bestimmten Inhalt mitbrachte, durch welchen er Epoche machte? Welcher Held wäre das, dessen Wesen und Person schon vorher erwartet war, ja in der Erwartung fertig dastand und der nun bloß aufzutreten brauchte, um zu sagen, er sey es, was man erwartet habe! Nie ist ein geschichtlich großer Mann aufgestanden, der von vornherein oder überhaupt von sich gepredigt und auf sich hingewiesen hätte.

Weltgeschichtliche Personen sind nur dadurch epochemachend geworden, daß der Inhalt ihres Selbstbewußtseyns ein neuer, von Niemand vorher bestimmt vorgestellt und erst mit ihnen geboren war. Und auf sich weisen sie nur dadurch hin, daß sie der Welt ein neues Princip geben und sich der Entwicklung desselben widmen und aufopfern. Nur dadurch sind sie diese Heroen, daß sie das Räthsel, welches die Welt bis dahin in den mannich-

fachsten Formen beschäftigt hatte, in der Formel, die Niemand gefunden hatte, lösen.

Wir retten die Ehre Jesu, wenn wir seine Person von dem Standpunct des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder versetzen und ihr das lebendige Verhältniß zur Geschichte zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu läugnen ist, gehabt hatte. Jene wichtige Umwendung des jüdischen Bewußtseyns, welche die Anschauung der Propheten wieder belebte, zum wesentlichen Inhalt des religiösen Geistes und zum Reflexionsbegriff des Messias erhob, hatte erst in der Zeit, als der Täufer mit der Predigt der Buße auftrat, begonnen, war aber noch nicht vollendet, als Jesus dem Täufer folgte. Wenn eine Anschauung, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punct werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentriren, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtseyn in nichts Anderem als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte und die nun dieß ihr Selbstbewußtseyn vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Einen Puncte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind. Jesus hat dieß ungeheure Werk vollbracht, aber nicht in der Weise vollbracht, daß er voreilig auf seine Person hingewiesen hätte — er entwickelte vielmehr vor dem Volke den Inhalt, der mit seinem Selbstbewußtseyn gegeben und Eins war, und erst auf diesem Umwege geschah es, daß seine Person, die er seiner geschichtlichen Bestimmung und der Idee, der er lebte, zum Opfer brachte, in der Anerkennung dieser Idee fortlebte. Als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte, und das Einzige, das Allereinzige, in welchem das religiöse Bewußtseyn Ruhe, Frieden und den Gegenstand fand, außer dem es keinen festen, zuverlässigen und dauernden gab. Jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den Einen Punct zusammen, in dem sie nicht nur er-

füllt waren, sondern erst ihr gemeinsames Band und den Halt bekamen, der jede einzeln stützte und wichtig machte. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben und es entstand die erste Christologie. Wir besitzen sie in den Schriften des neuen Testaments.

Wir müßten wieder zu der apologetischen Ansicht, nach welcher das christliche Princip schon vor Jesus als Reflexionsbegriff in der Erwartung vegetirt habe, zurückkehren, wenn es wahr wäre, was die neueren Kritiker wie Gesenius, de Wette in völliger Uebereinstimmung mit Hengstenberg, Hävernick behaupten, daß die chaldäische Uebersetzung der Propheten, welche dem Jonathan zugeschrieben wird, im Anfange der christlichen Aera verfertigt sey. Jonathan der Sohn Usiel's ist nach Gesenius „einer der jerusalemischen Schüler Gamaliel's*)." De Wette sagt**), nur „aus nichtigen Gründen" habe man die Angabe des Talmud, nach welcher Jonathan ein Schüler Hillel's war, also vor Christi Geburt blühte, bezweifelt.

Von diesem Standpuncte aus muß dann natürlich gesagt werden, Jonathan's „Messiaslehre scheint eher älter als das N. T., denn jünger." Jonathan's Erklärung und Uebersetzung von Jesaias C. 53 „scheint wirklich eine sehr wichtige Quelle der messianischen Vorstellungen zur Zeit des N. T. geworden zu seyn" u. s. w.***).

Im Allgemeinen ist es dieser Art der rationalistischen Kritik eigen, darum aber mit der Apologetik, die nicht weniger rationalistisch ist, gemeinsam, die Bestimmtheit eines religiösen Princips so zu erklären, daß sie sich selbst empirisch und geschichtlich vorausgesetzt und nun ihr geschichtlicher Hervorgang als Wiederholung ihrer früheren geschichtlichen Existenz aufgefaßt wird. Die christlichen Vorstellungen haben schon in der jüdischen Christologie und namentlich in der Paraphrase Jonathan's existirt. Offenbar

*) a. a. O. p. 66.
**) Einl. ins A. T. § 59.
***) z. B. Gesenius a. a. O. p. 68. 78. 79.

leidet diese geschichtliche Erklärung und Ableitung eines Princips an dem Mangel des Rückgangs ins Unendliche und ihre Widerlegung wird einfach dadurch herbeigeführt, daß man sie in das Nichts ihrer Unendlichkeit zurücktreibt. Der rationalistischen Kritik ist die Aufgabe zu stellen, sie möge uns erklären, wie denn nun der Reflexions-Begriff „des Messias" in der Paraphrase Jonathan's entstanden sey, und wenn die Apologetik schon von selbst den Rückgang ins Unendliche durchführt und endlich bei dem Urevangelium ankommt, welches schon dem ersten Menschen gegeben sey, so können wir sie ruhig in diesem luftleeren Raum stehen und fallen lassen.

Dann, wenn wir diese Art der Kritik in die Vergangenheit zurückgetrieben haben, können wir den andern Theil der Aufgabe lösen und Jonathan mit seiner Paraphrase weiter vorwärts in das spätere Zeitalter treiben, in welchem sie zu Hause sind.

In dem Puncte, der uns hier beschäftigt, beruht diese Paraphrase auf dogmatischer Reflexion. Der Gedanke des Messias ist fertig, steht fest und verbindet, indem er mehr oder weniger willkührlich in die einzelnen Aussprüche der Propheten hineingetragen wird, die ursprünglich noch isolirten Anschauungen des A. T. Mag, wie gesagt, die Erklärung zuweilen willkührlich seyn, wie z. B. Jes. 16, 1 — man wird dem Messias Tribut bringen — Jes. 14, 29 — von den Kindern Isai's wird der Messias aufstehen — in jedem Falle ist sie sehr geschickt, selbst nüchtern, behutsam und das Product einer Anschauung, welche ihrer Sache bereits sehr gewiß war. Der Messias kämpft ferner mit seinem feindlichen Gegenbilde, dem Antichristen, der z. B. 1 Sam. 2, 10 der Magog, Jes. 11, 4 der Armillus heißt. Eben so ist der Unterschied dieses Weltalters und des kommenden, in welchem der Messias auftritt, entschieden 1 Könige 4, 33. Die Absichtlichkeit endlich, mit welcher in dem Abschnitte Jes. 52, 13—53, 12 die Attribute der Herrlichkeit dem Messias beigelegt werden, demjenigen aber, was von den Leiden und der niedrigen Erscheinung des Knechts Jehova's gesagt ist, so viel wie möglich eine andere Richtung gegeben und auf die Leiden des Volks oder auf die künftige Niederlage der Heiden bezogen

wird — diese absichtliche Vertauschung des Subjects war schlechthin unmöglich, wenn nicht eine bestimmte Anschauung vom Messias schon feststand und die entgegengesetzte zurückgewiesen werden sollte. Es ist die christliche Anschauung, welche der Paraphrast widerlegen und unmöglich machen will, indem er ihr ein Zeugniß entzieht, welches als ihr stärkstes galt. Auch die Zeit, in der er schrieb, hat er uns wenigstens so weit verrathen, daß wir nicht mehr zweifeln können, er habe seine Uebersetzung verfertigt, als der Tempel längst in Trümmern lag, Jes. 53, 5.

Wenn man sich dagegen auf das talmudische Zeugniß (Baba Bathra F. 134, C. 1.) beruft, nach welchem Jonathan ein Schüler Hillel's war, so muß man auch das andere anerkennen, nach welchem (Megilla F. 3, C. 1.) Jonathan seine Paraphrase aus dem Munde des Haggai, Zacharias und Maleachi empfing, und ihm ein außerordentlich langes Leben zuschreiben. Wer ein Zeugniß annimmt, muß auch dem andern glauben, wer eins verwirft, auch das andere bezweifeln, ja verwerfen. Denn beide sind völlig gleichartig und verdanken demselben Interesse ihren Ursprung: man wollte das Ansehen der Uebersetzung erhöhen oder vielmehr es war schon gegründet und man wollte die Verehrung des Uebersetzers nur begründen und rechtfertigen, indem man ihn mit alten gefeierten Lehrern in Zusammenhang brachte. Wenn sich der Eine noch damit begnügte, ihn zum Schüler Hillel's zu machen, ging der Andere noch weiter und machte ihn zu einem Schüler der letzten Propheten, die nun auf einmal Zeitgenossen von einander werden.

Diesem gefährlichen Dilemma glaubt Gesenius mit Hilfe der natürlichen Erklärung entgehen zu können. „Die Sage, behauptet er*), daß Jonathan seine Erklärung von den Propheten Haggai, Zacharia, Maleachi selbst (natürlich (!) durch Tradition) empfangen, zeugt von dem großen Ansehen, in welchem seine Arbeit gestanden haben muß." Sie zeugt aber vielmehr zugleich auch davon, daß sie fähig war, ihm jedwedes Zeitalter, wie es ihr gerade in den Sinn kam, anzuweisen. Ihre Ansicht ist, Jo-

*) a. a. O. p. 66.

nathan habe persönlich mit jenen Propheten verkehrt und aus ihrem Munde seine Uebersetzung eben so erhalten, wie (a. a. O.) unmittelbar vorher gesagt war, daß Onkelos seine Paraphrase des Gesetzes nach den Angaben (מפי), welche ihm Elieser und Josua mündlich lieferten, niederschrieb.

Wenn nun aber im Talmud wirklich Stellen angeführt werden, die sich in der Uebersetzung des Jonathan wiederfinden, so geschieht es immer mit den Worten: „wie Rab Joseph übersetzt*).“ Zweimal wird sogar die Uebersetzung des vermeintlichen Jonathan mit den Worten citirt: „Rab Joseph sagt (wenn wir nicht seine Uebersetzung dieser Schriftstelle hätten, würden wir ihren Sinn nicht kennen)**).“

Den Vertheidigern des hohen Alters von Jonathan's Paraphrase muß diese Art und Weise, wie sie im Talmud citirt wird, sehr unbequem seyn, denn Rab Joseph soll im Jahre 325 nach Chr. gestorben seyn. Entweder man ignorirt***) den Umstand, daß die Uebersetzung niemals als die des Jonathan citirt wird. Oder man sagt, die Stellen würden „aus Jonathan sämmtlich von Rab Joseph angeführt†).“ Welche sonderbare Art zu citiren wäre das aber, wenn der wirkliche Autor, dessen Werk man besaß und so leicht unter seinem Namen citiren konnte, nie genannt und sein Eigenthum immer unter einer fremden Firma eingeführt wird. Wozu die Stellen der Uebersetzung von einem Andern anführen lassen, wenn man sie so leicht aus der ersten Hand bekommen konnte? Diese Erklärung ist aber schon darin verfehlt, daß sie dem Worte תרגם eine Bedeutung aufbürdet, die es nie hat. Immer heißt es „übersetzen,“ niemals „anführen.“ Rab Joseph und nur er allein wird als Uebersetzer angeführt, Rab Joseph ist es, ohne dessen Uebersetzung, wie jene beiden Stellen besagen, der Sinn der Schrift an manchen Orten unerkannt hätte bleiben müssen.

---

*) כדמתרגם רב יוסף.

**) Sanh. 94, b. Megillah 3, a.

***) wie z. B. de Wette, Hävernick.

†) so Zunz a. a. O. p. 63.

Rabbi Jom tob (im 14. Jahrhundert) kannte die Schwierigkeit besser. Er sagt*), Rab Joseph sey blind gewesen und habe die Stellen der Schrift in chaldäischer Sprache recitirt, denn die chaldäische Uebersetzung sey zu seiner Zeit noch nicht niedergeschrieben, und nur in der mündlichen Ueberlieferung vorhanden gewesen. Das wäre schon zu viel zugegeben, da nun folgen würde, daß Jonathan seine Uebersetzung nicht niedergeschrieben habe.

Die einzige Lösung des Widerspruchs besteht darin, daß man ihn anerkennt. Nach dem übereinstimmenden Zeugniß der talmudischen Schriften rührt die Uebersetzung, die man heute dem Jonathan zuschreibt, von Rab Joseph her, der im vierten Jahrhundert nach Christo lebte. Das Ansehen, welches die Paraphrase allmählig erhielt, bewirkte, daß man sie von den letzten Propheten dictirt werden ließ, und fragte man nun, wem sie dictirt sey, so war wenigstens so viel gewiß, daß man an Rab Joseph, dessen Zeitalter noch zu bekannt war, nicht denken konnte. Wie man zu dem Namen Jonathan der Sohn Usiel's kam, wissen die Götter.

Eher können wir angeben, wie man dazu kam, dem Onkelos die Uebersetzung des Gesetzes zuzuschreiben, die unter seinem Namen auf uns gekommen ist. Wir haben nämlich auch diese noch zu erwähnen, da sie zwei Stellen 1 Mos. 49, 10. 4 Mos. 24, 17 ausdrücklich vom Messias erklärt.

Wenn des Onkelos im babylonischen Talmud viermal gedacht wird, so muß offenbar diejenige Stelle für uns die bedeutendste seyn, in welcher von ihm gesagt wird, daß er das Gesetz verdolmetscht habe. Davon wird Nichts erwähnt, wenn von ihm berichtet wird, er sey Zeitgenosse Gamaliel's gewesen (Av. Sar. F. 11, C. 1.). Eben so wenig, wenn er ebendaselbst und Gittin F. 56, 2 als Sohn des Kalonymus, Enkel des Titus und als Zeitgenosse des Hadrian auftritt. Daß beidemale von demselben Onkelos die Rede ist, obwohl er doch nicht zugleich Schüler Gamaliel's und Zeitgenosse Hadrian's gewesen seyn

*) Coccejus, Sanhedr. p. 327.

kann, erhellt daraus, daß er beidemale der Proselyt genannt und an dem zuletzt angeführten Orte sogar erzählt wird, wie er sich mit Hadrian über seinen Uebertritt zum Judenthum unterredet. Das drittemal wird wieder er als Proselyt bezeichnet und von ihm erzählt, nachdem er die Beschneidung angenommen, habe er die Hinterlassenschaft seiner Eltern ins todte Meer geworfen (Demai Thosaph. C. 5.). Hier wird zwar auch noch nicht berichtet, daß er das Gesetz übertragen habe, aber nun tritt das Eigenthümliche ein, daß der jerusalemische Talmud Ebendasselbe von dem Akilas, welcher die Schrift ins Griechische übersetzte, berichtet. Wenn endlich Megilla F. 3, C. 1 vom Proselyten Onkelos berichtet wird, er habe das Gesetz מפי nach der Anweisung Elieser's und Josua's — im ersten Jahrhundert vor Christo — übersetzt, so erreicht die Schwierigkeit ihre Spitze, denn dasselbe berichtet der jerusalemische Tractat (Megilla F. 71, C. 3.) vom Akilas dem griechischen Dolmetscher.!

Bis zum fünften Jahrhundert nach Christo vor dem babylonischen Talmud weiß Niemand Etwas von einem Onkelos, der das Gesetz übertragen habe und jetzt, wenn man ihn auf einmal kennt, weiß man von ihm nur das zu erzählen, was im jerusalemischen Talmud von dem griechischen Uebersetzer Akilas berichtet wird? Dieser Onkelos sollte eine geschichtliche Person seyn? Eichhorn*) sagte mit Recht, es leide keinen Zweifel, „daß die spätere Gemara von Babylon auf ihren Onkelos die Nachrichten übertragen habe, die sie von Akilas in der ältern Gemara von Jerusalem gefunden hat.“ Eichhorn wird auch Recht behalten, so lange die neueren Kritiker sein Räsonnement als willkührlich bezeichnen, ohne auch nur den Schein eines Beweises herbeizaubern zu können. Die Sache spricht so stark gegen die Vertheidiger des höhern Alters des Onkelos, daß es genug ist, die Angaben der talmudischen Schriften einfach hinzustellen.

Eichhorn nimmt zwar nach dem Vorgange von Morinus noch an, der späte Verfasser des chaldäischen Targums habe wirklich Onkelos geheißen. Wolf**) hat dagegen schon bemerkt, daß

*) Einleit. in das A. T. § 222.

**) Biblioth. Hebr. II, 1151.